

تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات



مارس2022م
شعبان 1443هـ

دورية إلكترونية، أكاديمية محكمة، نصف سنوية، تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية

شارك في هذا العدد:

عبد الرحمن المتيوي
محمد أحمد شابــو
عبد الواحد العمراني
ماجدة مولود رمضان الشرع
نكتل يوسف محسن
أنس الصنهاجي
أسعد اللايق
شامي بن يحيى بن سعيد السلّامي
الحسن ضهراني
محمد فيري
عائشة أبو عطاء الله
عزيز أمغار
أحمد الإدريسي
شريف الله غفوري



مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات - مفاد -
mafadcenter@gmail.com
العنوان البريدي (باسم مدير المجلة):
ص ب 6256 الأدارسة (30040) فاس المغرب
البريد الإلكتروني:
dakhaeir@gmail.com
تتوفر أعداد المجلة على:
www.dakhaer.islamanar.com
www.nashiri.net
https://archive.org/details/dakhaeir_hs

ISSN: 2458_7168



دورية إلكترونية، أكاديمية، محكّمة،

تصدر أربع مرات في السنة. تهتم بقضايا العلوم الإنسانية والاجتماعية.

تفتح أبوابها في وجه الباحثين والأساتذة الجامعيين لنشر دراساتهم العلمية الأصيلة ذات الصلة بقضايا الأدب، واللغات، والإعلام، والعلوم الشرعية، والتاريخ، والأنثروبولوجيا، والآثار، والتراث، والاقتصاد، والجغرافيا، والتربية، والفنون...



المجلة مصنفة بقواعد بيانات معامل التأثير العربي - أرسيف


مجلة
ذخائر
للعلوم الإنسانية
تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

قواعد النشر

يشترط في البحوث المقدمة للنشر في المجلة أن تكون أصيلة ولم يسبق نشرها، وألا تكون مستلة من عمل أكاديمي (أطروحة أو رسالة)، وألا تكون موضوع مساهمة في نشاط علمي سابق.

تعنى المجلة أيضا بنشر الترجمات، والقراءات، ومراجعات الكتب، وعروض الأطروحات، والمتابعات العلمية حول المؤتمرات، والندوات، والنشاطات الأكاديمية الحديثة، ذات الصلة بالحقول المعرفية التي تدخل في نطاق اختصاصها.

يرفق كل بحث بملخصين، أحدهما بلغة الدراسة، والثاني باللغة الإنجليزية، يتراوح بين مائة وثلاثمائة كلمة، وبكلمات مفاتيح بالعربية والإنجليزية لا تقل عن ثلاث ولا تتجاوز خمسة، وبالسيرة الذاتية للباحث.

ترسل البحوث مطبوعة، ومضبوطة، ومراجعة بدقة إلى البريد الإلكتروني للمجلة.

لا ينبغي أن تقل عدد كلمات البحوث والدراسات عن خمسة آلاف كلمة ولا تتجاوز ثمانية آلاف كلمة، بما في ذلك الملاحق والأشكال المرفقة. أما قراءات الكتب، وعرض الأطروحات، والتقارير، فبين ألف وخمسة آلاف كلمة.

ترسل الجداول، والصور، والخرائط، والأشكال المرفقة في ملفات مستقلة، ويشار في أسفل الوثيقة إلى عنوانها، ومصدرها؛ مع تحديد موضعها في المتن.

تتقيد البحوث على مستوى الحواشي بترقيم آلي تسلسلي متجدد، خاص بكل صفحة، ومثبت في أسفلها، ولا يقبل نظام الإحالات داخل المتن.

تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق على الشكل الآتي: اسم المؤلف، وعنوان الكتاب، واسم المحقق، أو المترجم؛ إن توفرا، ثم اسم الناشر، أو دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة، وتاريخها، ثم رقم الصفحة. وإذا تعلق الأمر بمساهمة ضمن كتاب (تأليف مشترك أو أعمال مؤتمرات وندوات)؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المساهمة، وموضوع التأليف المشترك، أو المؤتمر، والجهة الناشرة، أو منسق فريق التأليف، ثم دار النشر، ومكانها، ورقم الطبعة،



وتاريخها، ثم رقم الصفحة. أما بالنسبة للمجلات؛ فيذكر اسم الكاتب، وعنوان المقال، ثم اسم المجلة، والجهة التي تصدرها، وعددها، وتاريخه، فرقم الصفحة. وفي لائحة المراجع تحدد أرقام الصفحتين الأولى والأخيرة بالنسبة لمقالات المجلات، ومساهمات الأعمال المشتركة.

تختم كل دراسة بقائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيبا هجائيا حسب أسماء الشهرة، أو ألقاب المؤلفين.

تختص هيأة تحرير المجلة بإجازة، أو رفض قراءات الكتب، وعروض الأطروحات، وتقارير الأنشطة العلمية. كما تختص بالفحص الأولي للبحوث والدراسات، وتقرر مدى أهليتها للتحكيم.

تخضع جميع البحوث، بعد إجازتها من هيأة التحرير، للتحكيم العلمي على نحو سري. وللمجلة؛ بناء على رأي المحكمين، أن تطلب إجراء تعديلات شكلية، أو شاملة على البحوث قبل الحسم في قبولها النهائي.

تبلغ المجلة قرارات الرفض إلى المعنيين بها، وهي غير ملزمة بإبداء أسباب الرفض.

تعبر المواد المنشورة عن آراء أصحابها، ويتحملون كامل المسؤولية في صحة البيانات، ودقة المعلومات، والاستنتاجات.

تطبع البحوث بخط من نوع: Traditional Arabic، مقاسه: 16 في المتن، و14 في الهامش، بمسافة عادية بين الأسطر، والعنوان الرئيسي: Traditional Arabic 16 Gras، والعناوين الفرعية: Traditional Arabic 14 Gras. أما البحوث باللغتين الفرنسية، أو الإنجليزية، فتكتب بخط من نوع: Times New Roman مقاسه: 14 في المتن، و12 في الهامش. أما مقاييس حواشي الصفحات؛ فتضبط كما يلي: أعلى: 02، أسفل: 02، يمين: 02,50، يسار: 02، رأس الورقة: 01,50، أسفل الورقة: 01,25.

المحتويات



افتتاحية:

لقد انضوى في الرحلة الثانية عشر من مسار مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية، بموكبها الجديد باحثون من جامعات مختلفة بأنحاء شتى من عالمنا الإسلامي، توزعت بين كل من المغرب والعراق وتركيا وليبيا والسعودية وأفغانستان. كما تنوعت مجالات اهتمامها بين العلوم الشرعية والقضايا الفكرية والتاريخية والجغرافية والأدبية، وغيرها.

ونحن إذ نشرُف بهذا الإشعاع والتنوع؛ فإنه يزيدنا ثقة ووفاء للرسالة التي أخذنا على عاتقنا من خدمة البحث العلمي ببلدنا المغرب ووطننا العربي والإسلامي، مسخرين كل الطاقات المتوفرة، والجهود المتاحة في سبيل هذا الغرض النبيل.

قراءنا الأعزاء، الباحثون الكرام،

نرجو أن تلبي أطباق هذا العدد شطرا من أذواقكم، وتشرح بالبشر صدوركم، وأن يجد فيه كل باحث من الومضات ما ينير له المسالك والعقبات، ويقيه المهالك والعثرات.

ننتظر من المهتمين مزيدا من التفاعل والتشجيع، ونمد أيدينا لجميع الباحثين، شبابا ومخضرمين، لمواصلة المسير معا دون كلل، وللارتقاء الدائم بالبحث العلمي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي الحقول التي ما زالت بحاجة ماسة إلى جهود مضاعفة قصد ملاءمة إنتاجاتها العلمية مع مؤشرات قواعد البيانات العالمية الكبرى، ومن تم تبوأها مراتب متقدمة في سلم المنافسة الدولية.

بإبداعاتكم واجتهاداتكم نبلغ المراد، ومن الله تعالى نسأل التوفيق والسداد.

والحمد لله رب العالمين.

فاس في: 11 شعبان 1443 هـ / 14 مارس 2022م

مدير مجلة ذخائر للعلوم الإنسانية:

الدكتور عبد الباسط المستعين




مجلة
ذخائر
للعلوم الإنسانية
تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

دراسات
Studies



الشروط الإبستيمولوجية والتاريخية لظهور فلسفة الفعل:
- المكانة التأسيسية لديفيدسن -

Epistemological and Historical Conditions for the Emergence of the Philosophy of Action

ذ. عبد الرحمن المتيوي

أستاذ مبرز في الفلسفة، ومكون

المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين - مكناس / المنزه - المغرب



ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى تحديد عدد من الشروط الإبستيمولوجية والتاريخية لفلسفة الفعل باعتبارها حقلا جديدا للبحث ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين داخل العالم الأنجلو-أمريكي؛ وتطور في خضم سجال دار حول أنماط التفسيرالمناسبة للفعل الإنساني، منظورا إليه في حد ذاته بغض النظر عن أي معيارية أخلاقية. وقد شكل الفيلسوف الأمريكي دونالد دافيدسن، من خلال نظريته السببية في الفعل، منعطفا رسم اتجاها جديدا لهذا السجال؛ كما شكل بؤرة رسمت حدود نظرية الفعل وأبعادها وامتداداتها في الفلسفة والحقول العلمية المجاورة لها. وضعتنا هذه الخطاطة المرسومة تاريخيا وإبستيمولوجيا أمام إشكالية حول ما إذا كان من المشروع استبعاد مختلف الفلسفات القديمة من دائرة فلسفة الفعل، رغم تناولها لموضوع الفعل خارج الشروط الإبستيمولوجية والتاريخية المذكورة. واتخذنا من حضور موضوع الفعل في فلسفة الأخلاق الأرسطية مثالا لهذه الفلسفات، نظرا للمكانة التي حظيت بها المقاربة الأرسطية عند دافيدسن من بين كل الفلسفات التي رهنت مفهوم الفعل رهنا أخلاقيا، فخرجت بذلك من دائرة فلسفة الفعل وفق التصور المعاصر لهذا الحقل.

كلمات مفتاحية:

فلسفة الفعل، شروط إبستيمولوجية/تاريخية، السببية، العلية، القصدية.



Abstract:

In the following article, I'm going to identify some epistemological and historical conditions for the philosophy of action considered as a new field of research that emerged in the second half of the twentieth century within the Anglo-American world; this branch of philosophy has aroused from the discussion about the appropriate modes used in the explanation of human action, but this time the action has to be perceived in itself, independently of any moral criteria. The American philosopher Donald Davidson, with his theory of causality in action, was a turning point that gave a new direction to this debate. His theory also constituted a focal point that drew the limits, perspectives and extensions of the theory of action in philosophy and relevant scientific fields. This historical and epistemological crafted scheme has placed us in front of a problematic about whether it is legitimate to exclude the various ancient philosophies from the circle of philosophy of action, given that theses philosophies were outside the aforementioned epistemological and historical terms and concepts. I have addressed the issue of action in the Aristotelian ethics philosophy as an example of these philosophies. In spite of the important place that Davidson gave to the Aristotelian approach of action, Aristotle's philosophy remains among those philosophies that have considered the concept of action as morally dependent.

Keywords:

Philosophy of Action, Epistemological/ Historical Conditions, Causality, Reasonability, Intentionality.

تقديم:

قد يختلط علينا رسم حدود علم من العلوم أو مبحث من المباحث، مثل فلسفة الفعل، فنتعامل مع كل قول حول موضوعه باعتباره جانبا مهما من هذا المبحث؛ والحال أن لكل مجال علمي أو مبحث نظري حدودا نسقية تحده، مثلما تكون له بداية تاريخية ومسارا واتجاها محدودا لا يحيد



عنه. لا تخرج فلسفة الفعل، باعتبارها حقلا فلسفيا ونظريا بدأ بداية نسقية في النصف الثاني من القرن العشرين، عن هذا المطلب؛ وهو ما فرض على المبحث الفلسفي أن يتخذ لنفسه موضوعا محددا تحديدا دقيقا ومستقلا عن باقي المفاهيم والمجالات المعرفية التي تتناوله. كما فرض عليه شروطا منهجية وإبستيمولوجية تميزه عن باقي الفروع والأقوال التاريخية واليومية التي تتحدث عن الفعل عموما؛ فما الذي يميز فلسفة الفعل عن باقي أشكال الكلام غير المنظم حول الفعل؟ هل تضع فلسفة الفعل، كما تأسست في القرن العشرين، قطيعة مع تاريخ الأقوال والتصورات التي أدلى بها الفلاسفة والعلماء حول هذا المفهوم أم أنها تستوعب هذه الأقوال وتدرجها ضمن نسقها النظري؟ ثم ما هي المعايير التي على أساسها نميز بين ما يشكل فلسفة للفعل وما لا يندرج ضمنها؟ نبين في سياق مناقشة هذا الإشكال أنه يمكن تحديد فلسفة الفعل انطلاقا من معنيين مختلفين: فلسفة الفعل بالمعنى الخاص كما تحددت باعتبارها مجالا مستقلا للبحث ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين على أرضية الشروط المحددة؛ وهناك من جهة ثانية فلسفة الفعل بالمعنى العام والأكثر انفتاحا على تاريخ الفلسفة. وقد أدى بنا هذا المعنى العام إلى البحث عن الموقف التأويلي لدافيدسن في تاريخ الفلسفة بين المثال التحليلي الذي ينتمي الرجل إلى مدرسته، وبين الحس التاريخي الذي انتهت إليه الفلسفة التحليلية بشكل عام. كان الهاجس الابستيمولوجي الذي وجهنا لحصر مجال فلسفة الفعل ورسم حدوده بتلازم مع استحضار المكانة التأسيسية لدافيدسن، هو أن هذا الفيلسوف قد جاء في ملتقى طرق الاتجاهات التي تصارعت مع بداية ظهور نظرية الفعل من جهة؛ أما من جهة ثانية، فقد تطورت فلسفة الفعل لاحقا في إطار حوار مستمر مع هذا الفيلسوف.

المبحث الأول: شرط السجال الابستيمولوجي حول تفسير الفعل

نشأت فلسفة الفعل خلال النصف الثاني من القرن العشرين انطلاقا من أعمال مختلفة لمجموعة من فلاسفة المدرسة التحليلية؛ وهي بذلك لم تكن وليدة هدف مقصود لفيلسوف أو مجموعة من الفلاسفة، بقدر ما ظهرت بشكل عرضي نسبيا نتيجة النقاش المحتدم الذي دار حول إشكالية ما إذا كان نمط التفسير المناسب للفعل الإنساني هو التفسير السببي أم التفسير القصدي. وهو النقاش الذي جرى بين الأطروحة الوضعية(العلموية) المدافعة عن السببية والتفسير السببي للأفعال الإنسانية (خاصة في مجال العلوم الإنسانية)، وبين التقليد الفلسفي الذي رفض الأطروحة الوضعية القائلة بالتفسير السببي للأفعال. وقد كان هذا السجال الذي دارت رحاه في العالم



الأنجلوساكسوني بمثابة النسخة الثانية لسجال التفسير والفهم (‹Erklären'/'Verstehen›) الذي انطلق في نهاية القرن التاسع عشر داخل التقليد الهرمينوطيقي الألماني مع ديلتاي (1833-1911).

1- سجال الفهم والتفسير نهاية القرن19:

أ- دلتاي:

كان السؤال الأساسي الذي دار حوله النقاش، نهاية القرن التاسع عشر مع دلتاي، هو معرفة ما إذا كانت هناك قطيعة إبستيمولوجية أم لا بين ‹تفسير› الظواهر الطبيعية في العلوم الفيزيائية وبين ‹فهم› الحياة الاجتماعية والتاريخية في العلوم الإنسانية.وقد جعل دلتاي، في سياق جوابه على هذا السؤال، من «الفهم» داخل العلوم الإنسانية النقيض المنهجي لمفهوم«التفسير» المعتمد باعتباره المنهج الخاص بعلوم الطبيعة. وجاء تصور دلتاي المدافع عن الفهم ضدا على وضعانية أوجستكونت(AugusteComte1798-1857)وطبيعانية جون استوارت ميل(John Stuart Mill 1806-1873)؛حيث أكد دلتاي سنة 1883،ضد هؤلاء، أننا في الحقيقة «نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية»[1]؛ وبهذه الأطروحة يكون دلتاي قد نهض ضد التصور الوحدوي للعلم، مؤكدا على خصوصية العلوم الإنسانية والاجتماعية وعدم قابليتها للاختزال.

ب- ماكسفيبر:

أعاد ماكسفيبر[2](Max Weber 1864-1920)لاحقا صياغة هذا التمييز أو الثنائية التي وضعها دلتاي؛ لكنه تصورها بشكل تكاملي حتى لا تضللنا لنعتقد أن البعد التفسيري ينتفي تماما من العلوم الإنسانية، فنتوهم أنها تنحصر في كونها علوم الفهم فقط. لكن الواقع يكشف بوضوح أن موضوعات العلوم الإنسانية هي، في الحقيقة، موضوعات قائمة في الزمان والمكان، وبذلك فهي بدورها جزء من الطبيعة وتخضع لمبدأ السببية والتفسير السببي. وبفضل ماكس فيبر يمكننا فهم وتأويل ما كان يعتزم

(1)- Wilhelm Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (1883), trad. par Sylvie Mesure, Introduction aux sciences de l'esprit, Paris, Cerf, 1992. (Wilhelm Dilthey, Le Monde de l'esprit (1926), trad. M. Rémy, Aubier Montaigne, 1947, p.320-322 «Idées concernant une psychologie descriptive et analytique» (1894), t. 1, trad. M. Rémy, Aubier Montaigne, 1947, p. 149-150

(2)- «comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets « Max Weber, Economie et société (1921), Tome1: Les catégories de la sociologie. Paris, Plon / Agora, traduction de Julien Freund, pp. 28-29



دلتاي قوله بهذا الصدد؛ فقد كان يقصد بأطروحته أنه مادامت الظواهر الإنسانية منتجة للدلالة والمعنى(دالة)؛ فإنها تستحضر فكرة السببية القصدية لدى الفاعلين الاجتماعيين، وهو ما يتطلب أن نأخذ بعين الاعتبار مفعول المعنى وتأثيره في تفسير الظواهر الإنسانية، وذلك عبر إعادة صياغة مقاصد وقرارات الفاعلين. وهو ما يعني أن منهج الفهم يصبح ضروريا عندما يتعلق الأمر بموضوع لا يكون جزءا من الطبيعة فقط، بل ينتمي أيضا إلى «عالم الروح/العقل»؛ الشيء الذي يجعل الفهم مكملا منهجيا للبحث السببي في الحالات التي نكون فيها أمام موضوع مثل الفعل الإنساني. وبهذا المنهج التكاملي بين الفهم والتفسير تحتفظ العلوم الإنسانية بخصوصية موضوعها غير القابل للاختزال ولا تتجاهله كما يحدث عند الاقتصار على التفسير السببي[1]. هكذا يكون ماكس فيبر قد جعل الفهم هو المرحلة التمهيدية الأولى قبل التفسير السببي[2].

يمكن تقسيم منهج الفهم عند ماكس فيبر إلى أطوار ثلاثة:

1) طور الفهم، وهو سيرورة لفهم المعنى المستهدف من طرف الفاعل الاجتماعي، عبر اعتماد رؤية تعاطفية تسعى للعثور على المعنى الذاتي المباشر؛ وهو ما يوافق الدافع الذي يربطه الفرد بفعله.

2) المرحلة التأويلية، وتهدف إلى موضعة المعنى الذاتي المرصود في الطور الأول، وذلك عبر تبني تحليل خارجي، يسعى إلى بناء مفاهيم ونماذج قابلة للتحليل؛ وهي مهمة صعبة نظرا لتدخل ذات الباحث، ما سيؤدي بماكس فيبر إلى إبداع أدوات منهجية قادرة على الفصل بين الباحث وموضوع بحثه. وتتجلى التقنية المنهجية الأولى:

(أ) في تدبير العلاقة مع القيم بشكل يسمح باستبعاد تورط الباحث بقيمه، ويأخذ بعين الاعتبار قيم الجماعة المدروسة.

(ب) أما التقنية الثانية فتتجلى في النموذج المثالي، الذي يهدف إلى اختزال العدد غير المحدود من المعطيات الملاحظة في الواقع، واختصارها في عدد محدود من الخصائص المحددة للظاهرة المدروسة. وهي الخصائص التي تضع الباحث أمام ظاهرة أو موضوع مبنى ويوتوبي وليس معطى واقعي.

(1)-Sylvie Mesure, « Compréhension «, in Paugam Serge (dir.), Les 100 mots de la sociologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que Sais-Je ?», p. 8-9

(2)- Max Weber, Essai sur le sens de la «neutralité axiologique» dans les sciences sociologiques et économiques [1917], in Essais sur la théorie de la science [1922], trad. fran-., Paris, Plon, 1965 ; Rééd. Presses Pocket, « Agora «, 1992, p. 422



3) الطور الثالث: هو الطور التفسيري، الذي يهدف إلى فهم سببي للواقع الاجتماعي: أي تحديد السببية التي تربط بين الظواهر الاجتماعية؛ وتتطلب هذه المرحلة نوعا من الخيال، وذلك لتمييز العدد الهائل من الأسباب والنتائج التي تربط بين الظاهرتين، وتحديد الأسباب الحقيقية، وفرز النتائج المرادة من غير المرغوبة[1].

2- إحياء سجال الفهم والتفسير خلال النصف الثاني من القرن 20:

تم إحياء هذا السجال خلال النصف الثاني من القرن العشرين داخل تقليدين مختلفين، أحدهما تمركز في العالم القاري والثاني انطلق في العالم الأنجلوساكسوني.

مدرسة فر انكفورت:

قامت مدرسة فرانكفورت خاصة بإحياء هذا السجال الإبستيمولوجي على يد فلاسفة أمثال أدورنو(1979) وهابرماس(1987) وأوتو أبل(1965، 1968، 1979)، وكذلك بول ريكور في فرنسا(1971، 1977)؛ ومن هؤلاء الفلاسفة من أحال أو ارتبط أو اتخذ فلسفة الفعل في العالم الأنجلوساكسوني مرجعية له، لذلك سنجد لديهم مجموعة من الإحالات على بعض عناصر النقاش الذي بدأ داخل الفلسفة التحليلية. فقد سجل ‹أبل›(Apel) على سبيل المثال إعجابه بهذه الفلسفة، وخاصة ب «التقنية المتطورة جدا للحجاج، التي تبدو أكثر تكيفا مع مشكلات فلسفة العلوم المعاصرة مقارنة بنمط الحجاج القديم الذي استعمل من طرف دلتاي والفلاسفة القاريين اللاحقين. وقد كان التحليل المتأني، لدى الفلاسفة التحليليين، لألعاب اللغة وللبنيات المفاهيمية للحجاج العلمي والماوراء-علمي هو ما أدى إلى إنتاج معايير وقواعد جديدة لمعالجة الأسئلة القديمة»[2].

المبحث الثاني: الخصوصية الأنجلوساكسونية

الفلسفة التحليلية للفعل:

قام التقليد الأنجلوساكسوني بإحياء سجال التفسير والفهم بطريقة خاصة ومتميزة كادت أن

(1)- Max Weber, Économie et société [1922], op. cit., p. 115-116.

(2)- Appel K O., Causal Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutical Understanding Remerks on the Recent stage of the explanation-Understanding controversy, in Ryle G., ed., contemporary aspects of philosophy, Stocksfield, Oriel Press, 1976, p. 161(pp.161-176)



تغطي على النقاش الكلاسيكي الذي بدأ في إطار هرمينوطيقا ديلتاي. فلم ينظر الفلاسفة التحليليون لسؤال التفسير والفهم باعتباره مشكلة في ميتودولوجيا العلوم فقط؛ بل أدرجوه منذ البداية ضمن تحليل منطقي لبنية الفاعلية ولِلُغة الفعل ولطبيعة الذهني وعلاقته بما هو فيزيائي. وبذلك أخرجت الفلسفة التحليلية النقاش حول الفهم والتفسير من دائرته الإبستيمولوجية والميتودولوجية الضيقة، لتدرجه ضمن تحليل أشمل لبنية الفعل وعلاقته بالحالات العقلية واللغة اليومية؛ تحليل رافقه مجهود كبير لتوضيح عدد من المفاهيم الأساسية ضمن هذه المجالات مثل القصد والقدرة والاستعداد والأفضلية والاختيار والقرار، إلخ.أما السجال حول طبيعة تفسير الفعل فقد تراجعت حدته التي بدأ بها، بعد تقارب وجهات نظر الباحثين والفلاسفة حول مجموعة من النقط الأساسية، وتحول النظر إليه باعتباره فقط مظهر من بين مظاهر متعددة لنظرية تفهمية في الفعل[1]. وقد أسس لهذه الانطلاقة الجديدة مجموعة من تلاميذ فيتجنشتين انطلاقا من أفكار أستاذهم في رفض وجود العلاقة السببية بين رغبات أو إرادات أو علل الإنسان وبين أفعاله؛ وعلى غرار هذا الرفض طور عدد من الفلاسفة في العالم الأنجلوساكسوني عددا من الحجج في دعم أطروحة فيتجنشتين وتطويرها أمثال ميلدن وأنسكومب غيرهم. لكن المتميز عند هؤلاء جميعا هو ما حاول دافيدسن الوقوف عليه باعتباره ما يميز التصور التحليلي المعاصر للفعل عن غيره من التصورات، وهو نفسه ما يجعله شرطا أساسيا للحديث عن نظرية الفعل المعاصرة؛ ويتعلق الأمر بالفصل المنهجي بين فلسفة الفعل والمقاربة المعيارية للفعل سواء كانت أخلاقية أو دينية أو سياسية.

المبحث الثالث: فلسفة الفعل في مقابل المقاربة الأخلاقية للفعل

نشأت نظرية الفعل انطلاقا من الدعوة إلى دراسة مفهوم الفعل باستقلال عن الأخلاق أوعن كل اعتبارات أخلاقية، ما يعني محاولة للتأسيس العقلاني والمنطقي للفعل بإرجاء كل نظرة معيارية وسيكولوجية إلى حين بناء نظرية أكثر تفهما للموضوع. ويستدعي هذا الفصل بين فلسفة الفعل والأخلاق فهما للفعل الإنساني في حد ذاته ووفق بنيته وآلياته الداخلية وحدوده ومنطقه الخاص، بغض النظر عن أية أحكام قيمية سواء كانت أخلاقية أو جمالية أو قانونية. وقد أثار الفيلسوف الأمريكي دافيدسن هذا الشرط بعد اكتشافه أن دراسة الفعل ظلت رهينة لنظرة معيارية أخلاقية منذ أفلاطون إلى حدود القرن العشرين، مما أدى إلى كسف الاهتمام بموضوع الفعل باعتباره

(1)- Marc, Neuberg, La Théorie De L’Action, Collection Philosophie et langage, Mardaga, 1991, pp.07-08



فعلا[1]؛ وهي المهمة التي اضطلع بها «دافيدسن» ومجموعة من فلاسفة الفعل في القرن العشرين مثل «إليزابيث أنسكومب» التي دعت بدورها، في دراسة لها حول «فلسفة الأخلاق الحديثة»، إلى إرجاء كل فلسفة أخلاقية أو قول أخلاقي في الفعل إلى حين بناء ما سمته فلسفة للسيكولوجيا أكثر ملاءمة[2]. وبهذا تبدو فلسفة الفعل المعاصرة أقرب إلى فلسفة العقل والسيكولوجيا منها إلى الأخلاق أو لما أدرجه أرسطو، عموما، ضمن الفلسفة العملية أو في نطاق العقل العملي من قبيل السياسة والأخلاق.

تحظى نظرية الفعل، وفق تصورها بشكل مستقل عن الأخلاق، بمكانة تأسيسية لكل نظرية أخلاقية أو سياسية؛ حيث لا يمكن أن نقيم نظرية أخلاقية أو سياسية بدون أن تكون لدينا فكرة واضحة ومتميزة عن البنية التحفيزية للفعل[3]. وهذا ما يفسر لماذا أسس أرسطو فلسفته في الأخلاق والسياسة بقول في الفعل الإرادي واللاإرادي داخل الأبواب الأولى لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس[4]. لذلك كاد دافيدسن أن يستثنى أرسطو من السقوط في الرهن المعياري الأخلاقي للفعل، عندما لاحظ أنه رغم اهتمام أرسطو بالفعل ضمن مجال الأخلاق، ورغم أنه تطرق للموضوع في بداية فصول كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أي في سياق تأليف موجه لموضوع الأخلاق؛ فإننا نجد مع ذلك أن المعلم الأول قد حاول التطرق إلى الفعل بشكل مستقل نسبيا ضمن هذه الفصول[5]؛ وبهذه المقاربة

(1)-Davidson, Donald, L'action, in: Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L'Organon du nouveau siècle, Editions Gallimard, Centre Pompidou, Paris, 2001, p.299

(2)- «il ne nous est pas profitable à présent de faire de la philosophie morale et qu'elle devrait être laissée de côté en tout cas jusqu'à ce que nous ayons une philosophie adéquate de la psychologie, ce dont nous manquons manifestement» in Anscombe, Elisabeth, La philosophie morale moderne(1958), trad. Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, in Actualité de la philosophie analytique, KLESIS – Revue Philosophique, Numéro 9, 2008, p.1

(3)-ينتقد عدد من الفلاسفة الآخرين هذه النظرة المجردة إلى الفعل، وهذه المحاولة للبحث في إشكالات الفعل الإنساني وفهمه وتفسيره على أسس منطقية وعقلانية قبل تحديد علاقته بالقيم والمعايير الأخلاقية والاجتماعية وغيرها. يصف جون بيير دوبيي Jean-Pierre Dupuy، مثلا، هذا التغييب المنهجي للمرجعية الدينية والأسطورية في فهم الفعل الإنساني باعتباره أكبر تراجيديا يعيشها عصرنا.

(4)-Aristote, Ethique à Nicomaque, Trad1959).) Tricot, livre III, (1109b-1110b), Actes volontaires et actes involontaires, p.58

(5)- Davidson, Donald, L'action, in : Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? Op. Cit., p.299-300



قد تميز عن أستاذه أفلاطون، كما كان متميزا عن تاريخ الفلسفة الذي تلاه إلى حدود القرن الماضي. لكن هذه المكانة المتميزة التي حظي بها أرسطو لدى فلاسفة التحليل المعاصر كانت نابعة من قراءة تأويلية لأرسطو حاولت استلهام أفكاره لتلعب دورا حجاجيا مدعما لبعض الأطروحات المعاصرة؛ ولا ترقى بذلك إلى درجة اعتبار أرسطو مؤسسا لفلسفة الفعل كما ظهرت في الفلسفة التحليلية المعاصرة، لأنها لا تنفصل مع ذلك عن أخلاق الفضيلة لتهتم بدراسة الفعل في حد ذاته بما هو فعل.

المبحث الرابع: شرط العودة إلى طبيعة الفعل بما هو فعل

تتوخى الاستقلالية المنشودة، وفق ما ذُكر سابقا، مقاربة للفعل بما هو فعل، وذلك عبر انفصال منهجي عن كل نظرة معيارية؛ الشيء الذي سيسمح لنا ببناء معرفة عقلانية وموضوعية حول الفعل. تماثل هذه المعرفة، نسبيا، في قوتها ومشروعيتها دقة وموضوعية العلوم الوضعية والمنطقية، أكثر مما تسعى إلى اكتساب بعد معياري أخلاقي-سياسي أو ثيولوجي-ديني؛ وهي بهذا الاقتراب من الطابع العلمي تماثل، في نشأتها، ما حدث بالنسبة إلى النشأة الإبستيمولوجية لعلم اللغة أو اللسانيات على يد «دي سوسير»، الذي أبدع فكرة دراسة اللغة في حد ذاتها باعتبارها لغة باستقلال عن أي نظرة معيارية أو تاريخية أو نحوية مقارنة[1]. لكن، كيف ستختلف فلسفة الفعل بهذه الفكرة المؤَسِّسة عن باقي العلوم والحقول المعرفية التي تتناول موضوع الفعل كذلك، خاصة منها السيكولوجيا وعلوم الأعصاب وغيرها من الحقول العلمية التي تخلوا بدورها من الرهن المعياري الأخلاقي في دراسة الفعل؟ ينفتح بنا هذا السؤال على ما يمكن اعتباره شرطا من بين الشروط الإبستيمولوجية التي لا يمكن الحديث عن فلسفة الفعل بدونها، وهي النشأة التفاعلية لفلسفة الفعل مع مجموعة من الحقول العلمية والفلسفية الأخرى. شرط جعل العديد من الفلاسفة يفضلون في كتاباتهم استعمال مفهوم نظرية الفعل بدل فلسفة الفعل.

المبحث الخامس: دعم فلسفة الفعل للأبحاث المتعددة الاختصاصات

1- مجالات الفعل وحقوله المختلفة:

عرف موضوع الفعل منذ أرسطو حضورا ضمن مباحث فلسفية متعددة، تمثلت في مصنفاته

(1) - Ferdinand de Saussure, Cours de linguistique générale, éd. Bally et Sechehaye, PAYOT, Paris, 1971-95, p.13-14 ?



المختلفة: فقد شكل الفعل في أول مصنفاته المنطقية المقولة التاسعة بعد مقولة الملكية وقبل مقولة الانفعال الأخيرة في كتاب المقولات. يحضر الفعل كذلك، بشكل أو بآخر، ضمن كتاب العبارةDe Interpretatione ، الذي اعتبر دافيدسن أن موضوعه الأساسي هو فلسفة اللغة والهرمينوطيقا؛ بخلاف كتاب التحليلات الأولى، الذي اعتبر أن موضوعه الأساسي المنطق، ثم هناك التحليلات الثانية التي رأى أن موضوعها هو الإبستيمولوجيا. وما دام الفعل هو الطفل الفلسفي للإدراك الحسي، كما يقول ديفيدسن، فإنه يكون كذلك بالنسبة للإبستيمولوجيا أيضا[1]؛ لذلك نجد موضوع الفعل حاضرا كذلك في علم النفس الأرسطي داخل كتابه «في النفس»De Anima. يتضمن الفعل عنصرا فيزيائيا يتجلى للإدراك الحسي في شكل تغير حركي أو سكون يخضعان، من وجهة نظر فيزيائية، لقانون القصور(العطالة) من جهة، والسببية من جهة أخرى؛ لكن وجود محرك آخر، داخلي في النفس، يشكل مبدأ لحركة الحيوان عموما والحيوان الناطق على وجه الخصوص؛ يجعل موضوع الفعل في وضعية بينية، يتأرجح بين قوانين الطبيعة والفيزياء والبيولوجيا من جهة وبين علم النفس وفلسفة العقل والميتافيزيقا من جهة ثانية. يطرح هذا الانتماء المزدوج لموضوع الفعل مجموعة من المشكلات الفلسفية، التي تجد بؤرتها الحقيقية ضمن مسألة العلاقة ما بين ثنائيات الانتماء المزدوج للفعل؛ وأهم هذه المشكلات وأولها هو مشكلة العلاقة ما بين العقل والجسد، وما بين الفكر (وظيفة أو صفة أو ماهية هذا العقل) وبين العالم (الذي ينتمي إليه هذا الجسد). فإذا لم يكن من الممكن اختزال الفعل لا في سيرورة تفكير عقلي ولا في مجرد حركات جسدية، فهل يمكن أن يكون نوعا من العلاقة القائمة على التأثير والتأثر بينهما؟ كيف يؤثر كل منهما على الآخر ويغيره؟

يخترق العالم الفيزيائي حواسنا (يؤثر فيها عبر الإدراك الحسي)، فينتج عن ذلك تشكل لوحة تصورية (مفاهيمية تصويرية) معقدة لهذا العالم في عقولنا. وانطلاقا من هذه اللوحة التصورية، نؤثر في العالم عبر التفكير استدلاليا، وعلى ضوء الصورة العقلية، في كيفية تحقيق أهدافنا من خلال الفعل. في إطار الإدراك الحسي، يُسَبِّبُ العالم الفيزيائي الفكر في عقولنا؛ لكن في إطار الفعل، يؤدي الفكر إلى تغييرات في محيطنا الفيزيائي[2]؛ يعني ذلك أننا نكون في الإدراك الحسي تقبليين وسلبيين، في حين نكون أثناء الفعل متدخلين ونشطين وفاعلين.

اتخذت مشكلة العلاقة، حديثا، شكلا آخر تجلى في مفهوم الإرادة الحرة والمتحررة من كل

(1)- Davidson, Donald, L’action, in : Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? Op. Cit., p.299.

(2) - Ibid, p.299-300



حتمية فيزيائية؛ وهو المفهوم الذي جعل العديد من الفلاسفة يعتقدون أن العقلي والفيزيائي هما مجالان منفصلان عن بعضهما البعض. جعل هذا الانفصال من موضوع الفعل محط مجموعة من المشكلات الفلسفية المترددة والمتكررة بأشكال مختلفة في تاريخها، كما أدى الاعتقاد في هذا الانفصال إلى التشكيك في إمكانية المعرفة أصلا؛ وبذلك تكون النزعة الشكية والإرادة الحرة مشكلتين متماثلتين ومتلازمتين. يبقى المجال الأهم الذي يحضر فيه موضوع الفعل بشدة أكبر هو مجال الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية، حضور يعتقد ديفيدسن أنه عائق أمام قيام لفلسفة الفعل باعتبارها مبحثا مستقلا للفعل. وهو ما اعترف بقيامه لدى أرسطو من خلال كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، فبأي معنى يحضر عند أرسطو ويغيب عند اللاحقين له؟

2- تعدد الحقول العلمية والفلسفية وانهيار الحدود بينها:

يرى دافيدسن أن فلسفة الفعل على وجه الخصوص، ونظرية الفعل عموما، ساهمت إلى جانب تطورات أخرى، في تحطيم الحواجز بين فروع الفلسفة المختلفة، بل وحتى بين هذه الفروع وباقي مجالات المعرفة البشرية. فمثلما لم تكن لدى مجموعة من الفلاسفة القدماء فكرة عن الحدود الفاصلة بين فروع الفلسفة، كذلك يرى ديفيدسن أن الغالبية الكبرى من الفلاسفة المعاصرين يجهلون تلك الحدود التي يقيمونها بين فروع فلسفية وعلمية مختلفة، ويتعبون أنفسهم دون جدوى في محاولة تمييز الفلسفة عن باقي فروع المعرفة؛ لذلك كله وغيره يؤكد دافيدسن أن نظرية الفعل تتيح لنا هذه الإمكانية لردم الهوة بين هذه التقسيمات القبلية لفروع المعرفة الإنسانية[1]. لكنه لا يحصر مهمة تطوير هذه الدراسات المتعددة الاختصاصات على فلسفة الفعل وحدها؛ بل يشيد أيضا بما حصل منها منذ سنوات الستينات في مجموعة من المجالات، حيث قامت علاقات وتفاعلات مثمرة بين فلاسفة ولسانيين ومناطقة وعلماء أعصاب وسيكولوجيين وباحثين في الذكاء الاصطناعي. وقد أطلق دافيدسن نفسه في تلك الفترة برنامجا في فلسفة اللغة ونظرية المعنى سمي

(1)- Ibid., pp.325-326



ببرنامج ديفيدسن، تفاعل في إطاره بالإضافة إلى الفلاسفة مناطقة ولسانيين[1]؛ كما لا ننسى عمله الأول في جامعة ستانفورد على نظرية القرار، حيث تفاعل في بداية مشواره العلمي مع باحثين من تخصصات مختلفة، مثل الاقتصاد والمنطق والسيكولوجيا والرياضيات. لذلك نجده قد اشتغل خلال الخمسينيات على نظرية القرار ضمن فريق يتكون من باتريك سويب وسيدني سييجل[2] وشارل ماكينزي (المتخصص في الرياضيات والمنطق ونظرية الألعاب)؛ ولاحقا، اشتغل سنة 1959 مع عالم الاقتصاد جاكوب مارشاكJacob Marschak. فجاءت بذلك أعماله الأولى في إطار التأليف المشترك مع علماء وباحثين من تخصصات مختلفة[3]. لكن كيف يمكن الجمع بين هذا التعدد في الحقول والمرجعيات وبين الوحدة المفترضة في نظرية الفعل كما تدل على ذلك العبارة المفردة نفسها؟

3- وحدة المشروع واللغة والقضايا:

نشأت نظرية الفعل على أرضية إبستيمولوجية تميزت بالتفاعل والتكامل وأحيانا التداخل بين حقول معرفية مختلفة. لكن هذا التعدد تأطر، مع ذلك، بوحدة الموضوع، والمفاهيم والإشكالات والقضايا التي طرحها داخله مفهوم الفعل؛ وهو ما أكده عدد من الفلاسفة والباحثين أمثال «مارك

(1)-»عبَّر ديفيدسن كثيرا عن دهشته من التداخل العجيب بين الحقلين الفلسفيين اللذين استرعيا اهتمامه في هذه المرحلة وهما نظرية الفعل وفلسفة اللغة؛ فقد كان كل حقل يدفع إلى طرح أسئلة ضمن الحقل الآخر، وغالبا ما تجد أسئلة حقل ما أجوبتها ضمن الحقل الآخر». انظر:

Donald, Davidson(1999b), Intellectual Autobiography, In The Philosophy of Donald Davidson(1999), E. L.-Hahn (ed.), The Library of Living Philosophers, volume XXVII. Chicago, IL: Open Court., p.38

(2)-كان باتريك كولونيل سويبPatrick Colonel Suppes(1922-2014)أستاذا في جامعة ستانفورد التي التحق بها دافيدسن آنذاك، فانخرط معه في الاشتغال على نظرية القرار، التي كانت من بين اهتمامات هذا الفيلسوف الأمريكي بالإضافة إلى تخصصات أخرى من قبيل: فلسفة العلم، ونظرية الحساب، والميكانيكا الكوانطية، والسيكولوجيا...إلخ. أماSidney Siegel فهو سيكولوجي ينتمي إلى الاتجاه السلوكي حصل على الدكتوراه في ستانفورد، واشتغل مدرسا بجامعة بنسلفانيا.

(3)- Donald Davidson, J. C. C. McKinsey and Patrick Suppes, Outlines of a Formal Theory of Value,(Apr., 1955) and Donald Davidson, Patrick Suppes, Decision making: an experimental approach, Stanford University Press, 1957



نوبرج»[1]و «كيرك لودفيج»[2]، الذي بين أنه رغم تنوع أعمال دونالد دافيدسن، وفلاسفة الفعل أمثاله، وتعددها بين حقول الفلسفة ومجالاتها المختلفة؛ فإنها تشكل مجتمعة فسيفساء منتظما ومنهجيا لتقديم تصور ونظرية موحدة في طبيعة الفكر والفعل واللغة البشرية، وفي علاقاتها بالعالم الطبيعي. تعني هذه الوحدة المفترضة في نظرية الفعل توفيرا لإمكانية هائلة للتواصل بين الفلاسفة على اختلافهم من جهة، وبين الفلاسفة وباقي المشتغلين في حقول متنوعة. وهو ما جسده ديفيدسن على طول مساره الفكري، الذي ظل منفتحا ومتفاعلا مع عدد من الحقول العلمية والفلسفية المتنوعة؛ دون أن يخرج عن وحدة المشروع والهدف، لأنه كان واحديا في مذهبه الفلسفي، استلهم واحدية اسبينوزا وبرتراند راسل، وتميز عنهما بجعل واحديته مادية وشادة (AnomalousMonism). وكان بحكم ذلك ميالا إلى التوحيد أحيانا والتوفيق والجمع أحيانا أخرى (عندما يتعذر التوحيد) بين الأطروحات والقضايا التي قد تبدو متعارضة؛ ولا أدل على ذلك من نظريته المدافعة عن التفسير السببي بواسطة العلل، أو اعتبار التفسير بواسطة العلل هو نوع من التفسير السببي[3]؛ فهي نموذج للأطروحة التي حاول فيها التوحيد والجمع بين ما كان يعتبر من قبيل التصورين المتعارضين اللذين لا يمكن التوفيق بينهما، وهما التفسير القصدي(العلي) من جهة والتفسير السببي للفعل من جهة ثانية. ويمكن أيضا ملاحظة نزعة ديفيدسن إلى الوحدة والانسجام في نظريته الموحدة في الفكر واللغة والفعل[4] لسنة 1980؛ وفي استعماله للغة نفسها المستخدمة داخل المدارس والاتجاهات التي بنى فلسفته على أنقاضها أو في تعارض واضح مع أطروحاتها الأساسية، ولم ينأ بنفسه أو ينعزل داخل لغة خاصة تحتاج إلى تأويل، بغية فهمها في إطار تاريخ الفلسفة والسجال الفلسفي حول الفعل واللغة والعقل.

(1)- يقول «نوبرج مارك»: «يتكلم رواد نظرية الفعل على اختلافهم لغة واحدة ومشتركة، غنية بالمصطلحات العلمية والتقنية المحددة والمعرفة تعريفا دقيقا وصريحا لا غموض فيه. ثانيا: يوجد بينهم نوع من الإجماع حول الدقة والصرامة والتحديد المفروض في عملية الحجاج والنقد. ثالثا: يعطون الأهمية للمشكلة على حساب النسق.» انظر:

- Marc, Neuberg, op. cit., pp.07-08

(2)- KIRK, LUDWIG, Donald Davidson, Cambridge University Press, New York, 2003, p.02

(3)- نظرية يدافع عنها دافيدسن في مقالته الشهيرة لسنة 1963 تحت عنوان «الأفعال والعلل والأسباب»، انظر:

- Davidson, Donald, Actions Reasons and Causes, in Essays on Actions and Events, Oxford University Press Inc., New York, 2001, p. 03(Actions et Evénements, trad. Engel Pascal, p. 14)

(4)- Donald Davidson, Toward a Unified Theory of Meaning and Action, reprinted in Essays on truth, Language, and Mind, Grazer Philosophische Studien, 11, 1–12, 1990



المبحث الساس: شرط العلوم الإنسانية وتبلور مفهوم الإنسان

نشأت نظرية الفعل باعتبارها نسخة ثانية، بملامح وأسس جديدة، للسجال الميتودولوجي والإبستيمولوجي الذي كان دائرا داخل الفلسفة القارية بين دعاة الفهم والتأويل من جهة وبين دعاة التفسير السببي الوضعي للأفعال الإنسانية على غرار تفسير الظواهر الطبيعية في العلوم الفيزيائية من جهة ثانية؛ سجال جعله دلتاي خلفية إبستيمولوجية تلازم العلوم الإنسانية في مشروعها الطموح لدراسة الإنسان دراسة علمية تحظى بمشروعية مماثلة لتلك التي حظيت بها العلوم الطبيعية. وقد استأنف رواد الفلسفة التحليلية في العالم الأنجلوساكسوني سجالا من هذا القبيل بين دعاة التفسير العلي(القصدي) للفعل الإنساني ودعاة التفسير السببي لهذه الأفعال؛ انتهى هذا السجال إلى احتلال فلسفة الفعل مكانة أشبه بوضعية الفلسفة الأولى، وهيمنت بموجبها على فضاء النقاش الفلسفي إلى حدود اليوم. ويبدو أن النشأة الثانية لسجال الفهم والتفسير قد تشكلت في رحم مقاربة وأسس منطقية ودلالية جديدة تماما؛ دون أن ننسى التطور الفلسفي والعلمي الذي ساهم في مراكمة التصورات وإنضاج الشروط المؤدية لما يمكن أن نطلق عليه طفرة أو منعطفا جديدا في تاريخ الفلسفة التحليلية المعاصرة. هذا التطور وهذا التراكم وما رافقه من نقاشات وتصورات ومفاهيم ومشكلات هو ما سيشكل الشروط التاريخية والإبستيمولوجية لظهور فلسفة الفعل كما نتحدث عنها اليوم.

يعد ظهور مفهوم الإنسان وعلى غراره العلوم الإنسانية، باعتبارها محاولة لبناء دراسة علمية وموضوعية لمختلف أبعاد الفعل الإنساني، أهم الشروط التي لابد منها للحديث عن أي فلسفة ممكنة للفعل. ويعرف كل قارئ لتاريخ الفلسفة، قراءة نسقية، أن ظهور هذا المفهوم باعتباره مفهوما فلسفيا، ومعه ظهور مفهوم الفرد والذات الفردية الحرة والفاعلة، هي كلها مفاهيم كانت وليدة الفلسفة الحديثة والحداثة بشكل عام؛ ولا يمكن الحديث عن حضورها الفلسفي والإشكالي قبل ذلك سواء في فلسفة العصور الوسيطة أو في نسق الفلسفة اليونانية. ويمكن أن ندقق هذا الشرط أكثر بالقول إن ظهور مفهوم التاريخ نفسه، باعتباره دراسة علمية للأحداث التي تشكل تجسيدا للفعل الإنساني في الزمان والمكان، لم يتحقق إلا في القرن التاسع عشر. دخل التاريخ خلال هذه المرحلة إلى حيز العقلانية والمعقولية؛ ليخرج بذلك من معناه الإسكاتولوجي الذي ربطه بعقيدة

انتظار القيامة، بعد أن كان غائبا تماما في فلسفة أرسطو، حيث لا نجد له حضورا ضمن أقسام الأورغانون.

لا يمكن تفسيره هذا الغياب إلا على أساس حقيقة أن الفعل الفردي كما يتجلى في الحدث التاريخي الفردي لا يمكن أن يكون، حسب المنظور الأرسطي، موضوعا لدراسة علمية دقيقة، لأن أرسطو قد أكد في مقولته الشهيرة أنه «لا علم إلا بالكليات». وينطبق ما قلناه عن مفاهيم الإنسان والفرد والتاريخ والعلوم الإنسانية كذلك على الظهور المتأخر لمفهوم الإرادة الحرة للفرد، وخروجها من السياق الديني واللاهوتي(الثيوديسي)، الذي ظهرت به لأول مرة مع أوغسطين[1]؛ لتبرير وجود الشر في العالم، وتنزيه الخلق الإلهي عن ذلك[2]. لكن لا ينبغي، مع ذلك، نسيان أن العصور الوسطى قد قدمت نموذجا خالصا للإرادة الإنسانية، وتمثل هذا النموذج في مفهوم الإرادة الإلهية بما هي إرادة لا متناهية ولا محدودة وقادرة على كل شيء؛ فلم تبق بعد هذه الخطوة التاريخية سوى مرحلة أخرى هي في الحقيقة عبارة عن علمنة أو دهرنة للإرادة الإلهية من أجل إعطائها صبغة دنيوية وإنسانية[3].

المبحث السابع: مقتضيات ونتائج الشروط

تقتضي كل الشروط الإبستيمولوجية والتاريخية المذكورة في عناوين الفقرات السابقة استبعادا ضمنيا لكل ما لا يدخل في دائرة نظرية الفعل كما تأسست في النصف الثاني من القرن العشرين،

(1)- Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes, trad. M. Sagnol et autres, nrf, éditions Gallimard, 1999, p. 138-139.

(2)-يُنَبِّهُ ديفيدسن إلى جانب متميّز في نظرية الفعل عند أرسطو، يختلف به عن التقليد الفلسفي الذي سيستمر في تاريخ الفلسفة من بعده؛ ويتجلى هذا الجانب في كون أرسطو لم يترك مكانا لمفهوم الإرادة؛ وبدلا من ذلك لعب مفهوم المداولة(délibération) دورا مهما في نظريته، دون أن يدخل مع ذلك فعل قرار (acte de décision) منفصل في السلسلة السببية. يعني ذلك أنه عندما يكتشف العقل وسيلة لبلوغ الغاية المرغوبة (وهنا يقوم دور المداولة)؛ فإننا لا نتوقف آنذاك لنقرر فيما إذا كنا سنفعل، كما لن نتوقف للتفكير(والاستدلال) في بلوغ النتيجة المطابقة للفعل (أو هي الفعل نفسه) والمرغوب فيها (غياب فكرة الحرية والإرادة الحرة أو الفعل الحر)؛ بل إننا بكل بساطة نفعل على الفور كما يحب أرسطو أن يكرر ذلك(فوريا). يعني ذلك مماثلة بالقياس المنطقي النظري، الذي لا يوازي فيه أي فعل عقلي استخلاص النتيجة، أن استخلاص النتيجة في الاستدلال العملي هو أن نفعل مباشرة وبشكل فوري(أوتوماتيكيا)، دون تدخل من أي عملية عقلية انتقالية. وهذا التناقض هو وحده ما يميز الاستدلال العملي عن الاستدلال النظري عند أرسطو. (انظر: دونالد ديفيدسن، الفعل، في: أي فلسفة للقرن الحادي والعشرين، ترجمة أنطوان سيف، المنظمة العربية للترجمة، بيرت، 2011، ص.368)

(3)- Ricoeur, Paul, volonté(1995), Encyclopoedia universalis, France S.A, Corpus 23, Éditeur à Paris, 1995, pp. 787-788.



أي: على أرضية الشروط الإبستيمولوجية والتاريخية التي هيأت لقيامها باعتبارها مبحثا مستقلا وقائما بذاته، موضوعه دراسة الفعل الإنساني بما هو فعل ومناقشة قضاياه بغض النظري عن أي مقاربة معيارية، سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو دينية. فكان أقرب إلى السيكولوجيا ونظرية القرار وغيرها من العلوم التي حاولت دراسة الفعل الإنساني دراسة وضعية وموضوعية، وبذلك لم تنفصل نظرية الفعل عن هذه الحقول العلمية والفلسفية المتنوعة، بقدر ما تطورت في تفاعل وتداخل مستمر بين مختلف هذه المجالات. وقد بدأت نظرية الفعل كذلك، باعتبارها خصوصية أونجلوساكسونية، على خلفية السجال الإبستيمولوجي حول تفسير الفعل الإنساني بين السببية والفهم والعلية. ترتكز كل هذه الاعتبارات على مجموعة من المفاهيم الفلسفية التي نشأت في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مثل مفهوم الإنسان والذات الفردية الفاعلة والإرادة الحرة؛ والتي شكلت بدورها أرضية إبستيمولوجية لبروز مشروع العلوم الإنسانية باعتبارها دراسة موضوعية وعلمية للفعل الإنسانية. فهل يعني غياب هذه الشروط غيابا لفلسفة الفعل؟ ألا يمكن الحديث عن فلسفة الفعل عند أرسطو وكانط واسبينوزا وعند الفلاسفة القاريين في الفترة المعاصرة؟ أليست كل هذه الفلسفات هي خارج دائرة فلسفة الفعل بالمعنى الذي تكون فيه غير خاضعة لشرط الاستقلالية عن المقاربة الأخلاقية للفعل؟ تقودنا هذه الأسئلة إلى الوقوف على موقفين أو تصورين مختلفين لفلسفة الفعل وهما: التصور النسقي والخاص لفلسفة الفعل من جهة، والتصور العام والواسع لفلسفة الفعل من جهة ثانية.

المبحث الثامن: فلسفة الفعل بالمعنى الخاص

تشير فلسفة الفعل بالمعنى الخاص والحصري إلى البراديجم أو النسق غير المغلق الذي ينحصر فيما سماه بول ريكور بالخصوصية الأنجلوساكسونية؛ والتي تبدأ في نظر دافيدسن مع مدرسة أوكسفورد، ومع أنسكومب على وجه الخصوص. وتطورت مع دافيدسن في منعطف جديد سماه: بالحركة في الاتجاه الصحيح[1]، معتبرا أنه دشن مع تلاميذ فيتجنشتين مشروعا للعمل الطويل والمستمر، سيدلي فيه اللاحقون أكثر مما فعل الرواد الأوائل والمؤسسون. وهي كذلك أفق جديد للبحث أعاد طرح الإشكالات السابقة لفلسفة اللغة والعقل وبلورها في إطار نظرية للفعل، تستوعب

(1)- Davidson, Donald, L’action, in : Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? Op. Cit., p.313-314



فلسفة اللغة والعقل دون أن تستبعدهما؛ إنها تشكل بذلك منعطفا ثالثا بعد المنعطف الثاني الذي دشنته فلسفة العقل، والمنعطف الأول الذي سماه ريتشارد رورتي بالمنعطف اللغوي[1]. وقد وقف دافيدسن نفسه أكثر من مرة على التداخل العجيب بين هذه الحقول الفلسفية التي استعان بها كثيرا في حل عدد من الإشكالات المرتبطة بالفعل. وساعدته فلسفة الفعل، كما بلورها في مقالته لسنة 1963، على إعادة قراءة نظرية أفعال الكلام لأوستين، فأخرجها بذلك من الدائرة المحصورة في فلسفة اللغة اليومية إلى أن تصبح جزء لا يتجزأ من نظريته في الفعل؛ بلاستعان بهذه النظرية من أجل إعطاء معنى لأطروحة أوستينالتي تقول إنه عبر التلفظ بجملة ما ينجز المتكلم عددا من الأفعال (فعل تلفظي-صوتيlocutionary، وإنجازيillocutionary-غرضي، وتأثيريperlocutionary)؛ فقد رأى دافيدسن، بخلافه، أن الأمر يتعلقبفعل واحدا تحت عدد من الأوصاف المختلفة. فعندما يقول شخص ما بجدية «أعد أن أدفع العشاء في المرة المقبلة» فإنه يكون في الواقع واعدا أو يصدر وعدا؛ لكن ذلك لا يعني عند دافيدسن، كما عند أوستين، أن التلفظ يفتقد إلى قيمة صدقية[2].

شكلت نظرية الفعل بهذا المعنى الخاص مشروعا موحدا لعدد من مجالات وتيارات الفلسفة الأنجلوساكسونية؛ مشروع امتزج بالهدف العام للفلسفة التحليلية، سواء فيما يتعلق باستبعادها للميتافيزيقا أو إعادة بنائها من جديد على أسس منطقية تقطع مع مناهجها وإشكالاتها الخالية من المعنى، أو من حيث هي منهج وطريقة جديدة في التفلسف، قوامها التحليل المنطقي للغة، من أجل الوقوف على معانيها المختلفة وبناء الدلالة داخلها على أسس متينة ودقيقة. لقد أصبحت تشكل بذلك مشروعا وبرنامجا موحدا غير قابل للاختزال في المقاربات الفلسفية التي تناولت موضوعات الفعل واللغة والعقل قبلها؛ كما تختلف بهذا المعنى الخاص عن المقاربات الهرمينوطيقية والظاهراتية للفعل، التي تناولت بدورها سؤال الفعل واللغة، لكنها لم تتجاوز مستوى تحليل ووصف الأفعال التي يسند بموجبها الوعي القصدي الدلالة للأفعال والعلامات، وذلك في أفق فلسفة للوعي

(1)- Richard McKay Rorty, The linguistic turn, Essays in Philosophical Method, The University of Chicago Press, London, 1967(Published 1992, Printed in the USA),p.03...Voir aussi ci-dessous:

- يُذكَر أن أول من استعمل عبارة المنعطف اللغوي هو الفيلسوف الوضعي الجديد غوستاف برغمان عام 1953، قبل أن يستعملها ريتشارد رورتي عنوانا لمجموعة من مختاراته. أنظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)، الطبعة الأولى، 2005، ص.05.

(2)- Donald, Davidson, Intellectual Autobiography, op. cit., p.38



بدل فلسفة للفعل واللغة[1]. لكن إذا كانت نظرية الفعل مجالا قائما بذاته ومستقلا للبحث في موضوع الفعل الإنساني باستقلال عن كل رؤية معيارية ولما يندرج في إطارها من فلسفات أخلاقية أو فينومينولوجية؛ فما الذي يميزها باعتبارها مبحثا فلسفيا عن باقي العلوم التي تتناول الفعل الإنساني، مثل السيكولوجيا والتاريخ وعلوم الأعصاب وغيرها؟

يضعنا وجود مفهوم الفلسفة ضمن عبارة فلسفة الفعل أمام صعوبة أكبر، إذا استحضرنا أن مفهوم الفلسفة نفسه يتميز بتعدد التعريفات وبغياب الإجماع حول مجاله وتخومه، كما أنه الموضوع الإشكالي للفلسفة نفسها. وحتى فروع الفلسفة ومباحثها لم تبق قارة عبر تاريخها، فكثير من الفروع والمباحث التقليدية للفلسفة قد استقلت بذاتها، ولم تعد جزءا من الفلسفة ذاتها، مثل علم النفس العقلي الذي أصبح سيكولوجيا، ونظرية المعرفة التي تحولت إلى إبستيمولوجيات متخصصة...إلخ. بل ظهرت داخل دائرة الفلسفة نفسها حقول جديدة للبحث في موضوع خاص، دون أن تغادر أرض الفلسفة وسعت إلى إقامة حوار مع تخصصات أخرى علمية وغير فلسفية عموما، كما حدث مثلا بالنسبة لفلسفة العقل التي أصبحت تعد جزءا من العلوم المعرفية، رغم أنها حافظت على انتمائها للفلسفة؛ والأجدر أن نقول حافظت على طابعها الفلسفي المتميز بالنزوع نحو الشمولية وبالنظرة الكلية للعالم والأشياء وبمحاولة بناء نوع من النظرة الموحدة. فلا غرابة إذا شهدنا في الفلسفة ميولا إلى مناقشة موضوعات قد تطال عددا كبيرا من التخصصات، من قبيل السببية والحرية والحتمية والعقل والمادة، كما لا ننسى أن المقاربة الفلسفية وثيقة الصلة بالبعد الإنساني، وخاصة بالجزء المتعالي والمعقد في الإنسان، بخلاف مجموعة من التخصصات والعلوم بما فيها العلوم الإنسانية.

ليس أمامنا ونحن نسعى إلى تحديد دقيق للفلسفة عموما وفلسفة الفعل على وجه الخصوص إلا أن نحاول اكتشاف ما يميز هذه المقاربة الفلسفية عن باقي المباحث التي قد تشترك معها في دراسة الموضوع نفسه، ونخص بالذكر هنا المباحث المعتمدة على المقاربة العلمية. فإذا عدنا إلى المقولة الهيجيلية المشهورة التي تؤخر مساء الفلسفة ليظهر بعد فجر العلم، مُشَبِّهة الفلسفة ببومة مينرفا؛ فإننا سنكون أمام تأويلين على الأقل لاستعارة بومة المساء التي تخص الفلسفة: تبدو الفلسفة وفق تأويل أول عبارة عن نظرية عامة حول العلم بمناهجه وقضاياه، فهي بذلك محاولة لتجاوز النزعة التجزيئية التي سقطت فيها ظاهرة التخصص في مجال العلوم، إنها بهذا المعنى شكل من

(1)- Grillo, Eric, La philosophie du langage, édition du Seuil, Mémo 77, octobre 1997, p.07



الميتا-علم[1]أو ما بعد العلم. لكن، من زاوية تأويلية أخرى، سيكون المقصود بمساء الفلسفة تلك المتابعة النظرية-الإبستيمولوجية- لكل تخصص علمي على حدة، أي متابعة نقدية لأسسه ومناهجه ومفاهيمه وقضاياه وحدوده؛ وهو تأويل لا يختلف عن التأويل الأول من حيث نظرته للفلسفة والمقاربة الفلسفية باعتبارها نظرية بعدية حول العلم، سواء تعلق الأمر بالعلم عموما أو بتخصصاته الفرعية. تستعمل كلمة فلسفة كذلك بمعنى مخالف لاستعارة المساء، حيث نجدها تحمل معنى قبليا، يشير، هذه المرة، إلى المرحلة السابقة للعلم، أي المرحلة التي لم يكتمل فيها هذا العلم، وأحيانا يقصد بها المرحلة الميتافيزيقية في تطور مجال علمي؛ لكن قد تعني هذه القبلية، أحيانا أخرى، تفكيرا في أسس العلم أو في شروطه القبلية بالمعنى الكانطي، وقد تعني في الفلسفة التحليلية تفكيرا في شروط صدق القضايا التركيبية لعلم من العلوم، أو شروط صدق وتحقق عبارات لغتنا اليومية الحاملة للدلالة سواء تعلق الأمر بلغة الفعل أو بأي لغة أخرى. ستجعل هذه التعريفات المتعددة من نظرية الفعل مجالا متشعبا تتشابك داخله مقاربات ومناهج فلسفية متنوعة، دون أن يلغي هذا التنوع وحدة المجال والمشروع واستقلاليته عن كل ما عداه من حقول علمية رغم اشتراكه معها في دراسة الفعل الإنساني.

يضعنا المعنى الخاص لفلسفة الفعل أمام أسئلة محرجة ستفرض علينا البحث عن تعريف أكثر رحابة واتساعا؛ فقد استبعد المعنى الخاص لفلسفة اللغة حضوره عند الفلاسفة السابقين؛ بحيث يستحيل معه الحديث عن فلسفة الفعل عند أفلاطون وأرسطو وتوما الأكويني وكانط واسبينوزا والفلسفة القارية. وهو بهذا الإقصاء ينزع نحو شبح النسقية التي تغلق الباب في وجه باقي الفلسفات وتجعل النصف الثاني من القرن العشرين هو تاريخ ميلاد نظرية الفعل في العالم الأونجلو-أمريكي؛ علما أن شبح النسقية قد انتهت سيطرته في الفلسفة المعاصرة وخاصة منها الفلسفة التحليلة. كل هذه الاعتبارات ستقودنا إلى الحديث عن فلسفة الفعل بالمعنى العام.

المبحث التاسع: فلسفة الفعل بالمعنى العام:

يمكن أن نطلق على فلسفة الفعل بالمعنى العام فلسفات الفعل (بالجمع)، وتضم جميع التصورات الفلسفية التي تناولت موضوع الفعل؛ سواء نظر إليه وفق مقاربة أخلاقية أو سياسية أو علمية؛

(1)- Jerzy Pele, The place of the philosophy of language, in: Guttorm Fløistad, Contemporary philosophy: Philosophy of language, Martinus Nijhoff Publishers Dordrechti Boston/ Lancaster, 1986, p.12



وسواء كان الفعل فيها مفهوما مركزيا أو ثانويا أو حتى مصطلحا خاصا باستعمال محدد لهذه الكلمة. إنها، باستعارة تعبير لسوليفان أورو، ليست بالحقل العلمي أو الفلسفي القائم الذات؛ بقدر ما هي مجموعة من التأملات والأفكار المتنوعة المصادر، والحاضرة في تعليقات الفلاسفة وملاحظاتهم المختلفة؛ التي لا تعنى ضرورة بالفعل باعتباره موضوعا رئيسيا في فلسفتهم، بل يتم التطرق إليه أحيانا بشكل جانبي أو عرضي أو طارئ[1].فقد تميزت فلسفة الفعل بمعناها العام بغياب التجانس والتماسك النظري، وبعدم الاعتراف بأولوية الفعل ومركزيته في النظر الفلسفي قبل أي مقاربة معيارية وأخلاقية. ويمكن أن نجازف بالقول في هذا المستوى العام إننا أمام فلسفة مضمرة أو ضمنية للفعل. ذلك أنها تكون أقرب إلى المقاربة ذات النزعة الخارجية(externaliste) التي لا تنظر إلى الفعل في حد ذاته ومن أجل ذاته، بل في علاقته بموضوعات وأهداف أخرى خارج الفعل، وهي بالضبط الأهداف المعيارية والأخلاقية؛ وهو ما يختلف عن المقاربة الجوانية(internaliste) التي تتميز بها فلسفة الفعل بالمعنى الخاص في محاولتها النظر إلى الفعل من الداخل بغرض تحليل طبيعته وآلياته وقدراته ووظائفه وحدوده[2].

تطرح فلسفة الفعل بالمعنى العام كذلك مجموعة من الإشكالات المرتبطة بتصنيف الفلاسفة والفلسفات من جهة وبطابعها الأكثر فجاجة وانفتاحا والأقل نسقية على المستوى المنهجي من جهة ثانية. حيث يُدرج هذا المعنى العام ضمنه كل ما قاله الفلاسفة عبر التاريخ في موضوع الفعل، دون التقيد بأي شرط أو معيار من المعايير الإبستيمولوجية: كأن يتم إدراج التصورات الأخلاقية حول الفعل ضمن فلسفة الفعل، دون اعتبار لشرط الفصل بين الفعل والمعايير الأخلاقية للفعل؛ علما أن النقاش الذي دار حول معيارية الفعل ضمن نظرية الفعل المعاصرة، أي حول مفاهيم من قبيل العقلانية والحرية والمسؤولية وغيرها لم يكن نقاشا أخلاقيا أو إيتيقيا بالمعنى المتعارف عليه في

(1)- سليفان أورو(2008)، فلسفة اللغة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2010، ص.07

(2)-يمكن أن نماثل للتمييز بين المقاربة ذات النزعة الخارجية والمقاربة ذات النزعة الداخلية، بالتصنيف الذي وضعه أرسطو للأفعال بين تلك التي سماها بالبراكسيس(praxis): وهي التي تكون هدفا في حد ذاتها ومكتفية بذاتها، مثل فعل الإبصار. والبويزيس(poïésis)، وهي التي ينجز فيها الفعل لغرض اخر غير الفعل نفسه. لكن الفرق هو أننا نتحدث في المقاربتين الداخلية والخارجة عن دراسة الفعل، بينما نتحدث في التقسيم البراكسيس/البويزيس عن إنجاز الفعل. انظر:

- Livet, Pierre, Qu'est-ce Qu'une action ?, J. Vrin, Chemins Philosophiques, Paris, 2005, p. 10



الفلسفة الأخلاقية؛ بقدر ما كان أقرب إلى الميتا-أخلاق منه إلى الأخلاق التطبيقية أو المعيارية[1]. ويمكن أن نضيف أيضا بأن فلسفة الفعل بالمعنى العام لا تتقيد بالشرط التاريخي ولا بشرط بزوغ المفاهيم؛ لأنها قد تثير نقاشا عن بعض المفاهيم في فترة تاريخية لم تولد فيها الدلالة الفلسفية لهاته المفاهيم بعد. وهو ما قد يقود بعض الباحثين والفلاسفة، الذين لا يتقيدون بالتفكير النسقي لتاريخ الفلسفة، إلى الحديث عن الفعل الفردي أو الإرادة الحرة في الفلسفة اليونانية عموما وفلسفة أرسطو على وجه الخصوص؛ وهي المفاهيم التي قد يرى الفيلسوف النسقي أنها غائبة ضمن النسق الفلسفي اليوناني سواء كان أفلاطونيا أو أرسطيا. وقد لا حظ دافيدسن نفسه غياب مفهوم الإرادة وفعل اتخاذ القرار في سيرورة الفعل والاستدلال العملي عند أرسطو لصالح مفهوم المداولة واللزوم المنطقي المباشر والفوري للفعل، باعتباره نتيجة منطقية لمقدمات الاستدلال العملي على غرار الاستدلال النظري؛ وغياب هذا اللزوم المنطقي في الفعل سيسقطنا في أفعال الإرادة الضعيفة[2](akrasia). إذا كان الأمر كذلك فلماذا عاد دافيدسن في سياق تأريخه لفلسفة الفعل إلى أرسطو؟ ولماذا اعتبره متميزا عن السابقين واللاحقين في مقاربته لمقولة الفعل ضمن فلسفته الأخلاقية؟ هل كان دافيدسن نسقيا يحصر فلسفة الفعل في معناها الخاص أم يمتد بها إلى مصادر تاريخية تصل إلى فلسفة أرسطو؟

المبحث العاشر: دافيدسن ومقولة الفعل الأرسطية

أكد دافيدسن في محاضرة له حول مقولة الفعل أن الحديث عن أرسطو باعتباره أحد مصادر فلسفة الفعل هو مجرد قراءات تأويلية للمتن الأرسطي من طرف المعاصرين الذين حاولوا استلهام أفكار هذا الفيلسوف من أجل بناء حجاجي قوي لأطروحاتهم[3]. وجاء اهتمام دافيدسن نفسه

(1)- ترتبط الميتا-أخلاق، أو الأخلاق النظرية بالأسئلة الأكثر تجريدا من أسئلة الأخلاق التطبيقية أو الأخلاق المعيارية. فالسابقة ‹ميتا› تعني ‹ماوراء›؛ وتستعمل غالبا للإشارة إلى خطاب من الدرجة الثانية (مثل اللغة الفوقية التي تعتبر لغة لوصف لغات أخرى). وبالطريقة نفسها تشير المتا-أخلاق إلى تحليل فلسفي للخطاب الأخلاقي ولمفترضاته الإبستيمولوجية والميتافيزيقية. إذا كانت الأخلاق المعيارية تهتم بالنظريات المتعلقة بالفعل والتصرف الأخلاقي، فإن الميتا-أخلاق تهتم بطبيعة الحكم الأخلاقي نفسه وبالخصائص الأخلاقية التي نعزوها للأفعال والأشخاص وللطبائع؛ كأن نتساءل عما إذا كانت الخصائص الأخلاقية هي خصائص طبيعية، وبأي وسائل نتعرف عليها.

(2)- Davidson, Donald, L’action, in : Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? Op. Cit., p.304-305

(3)- Ibid., p.305



بأرسطو نتيجة التأثيرات التي خلفها مشروع إعادة قراءة أرسطو داخل التقليد التحليلي الأنجلو-أمريكي[1]، الذي بدأ خاصة مع فلاسفة أوكسفورد في النصف الثاني من الخمسينيات(1957)؛ ولا شك أن اشتغال دافيدسن على كتابات أوستين قد خلف عنده هذا الانشغال بالأرسطية بعد انشغاله السابق بالأفلاطونية التي كانت موضوع رسالته في الدكتوراه؛ فقد كتب أوستين مقالة أبرز فيها ميولا شديدا لأرسطو، وهي المقالة التي تحمل عنوان «التماس الأعذار»[2]. لكن رغم هذا الاهتمام المفاجئ بالأرسطية، وعلى الرغم من أن كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» قد تناول عددا من الموضوعات التي لها علاقة بفلسفة الفعل، مثل: التمييز بين الأفعال الإرادية والأفعال اللاإرادية؛ وطبيعة الاستدلال العملي والاختيار العقلاني؛ ووصف أفعال الإرادة الضعيفة أو الأكراسيا بلغة اليونان؛ سنبالغ لو قلنا إن أرسطو كان المؤسس الأول لفلسفة الفعل، أو إنه صاغ مشكلات فلسفة الفعل بالطريقة نفسها التي حدثت بها في الفلسفة المعاصرة. فقد كان موضوع الفعل عنده لصيقا بتحليل الفضيلة والطبائع البشرية؛ لأن الأكراسيا أو الإرادة الضعيفة تشير عند أرسطو إلى نوع من البشر قبل أن تكون تمييزا لنوع من التصرفات؛ ما يعني كذلك أن الفعل عند أرسطو مرتبط بالغايات الأخلاقية وبمفهوم الخير أساسا. ونجد كذلك عند المعلم الأول تمييزا بين أنواع الحركات، مثل تمييزه بين kinesis وenergeia على أساس التمييز بين مختلف أنماط الأفعال النحوية وأزمنة الفعل، وكذلك التمييز بين مختلف أنماط الأفعال، مثل البراكسيس praxis من جهة والبويزيس poiésis من جهة ثانية[3]. لكن، لا أحد يستطيع أن يزعم مع ذلك أن أرسطو تمكن من التمييز بشكل منهجي ونسقي بين الأفعال الإنسانية والحركات الطبيعية؛ كما لم يميز بين التصنيفات النحوية لمختلف الأفعال مثلما سيفعل لاحقا فلاسفة التحليل المعاصر[4].

(1)- New Essays on Plato and Aristotle, Ed. Renford Bambrough, London, Routledge and Kegan Paul, 1965. pp. viii, 121-141

(2)- J. L. Austin, A Plea for Excuses, Philosophical papers, Third edition, Oxford, Oxford University Press, pp. 175-204

(3)- D. Charles, Aristotl'sphilosophy of action, Londres, duckworth, 1965(compte rendu E. Pascal Dans l'âge de la science,3, 1990, pp.267-174)

(4)- Engel, Pascal, Présentation De La Traduction D'Actions Et Événements De Donald Davidson, Epiméthée, PUF, p.VI-VII(structure sémantique et forme logique d'après l'analyse aristotélicienne des phrases d'action, in H. Joly(dir.), philosophie et grammaire ds l'antiquité, Grenoble, Paris, Bruxelles, Vrin-Ousia, 1987, pp.181-202



المبحث الحادي عشر: موقف دافيدسن من تاريخ فلسفة الفعل

يبدو أن دافيدسن يتخذ موقفا مزدوجا في تاريخ الفلسفة، فهو ليس من طينة الفلاسفة النسقيين بشكل مطلق إلى درجة تمنع الاستفادة من فلاسفة الماضي من أجل تقييدهم وحصرهم في سياقهم التاريخي لا غير. لكنه من جهة أخرى ليس من دعاة مثال التوجه التحليلي في تاريخ الفلسفة، الذي يستبعد الحواجز التاريخية والإبستيمولوجية ليحاور فلاسفة الماضي وكأنهم أحياء يرزقون في العصر الراهن[1]. وهذا الموقف المزدوج أو المنفتح لدافيدسن على نمطين مختلفين من أنماط التأويل في تاريخ الفلسفة هو ما يفسر لنا لماذا حظي أرسطو بمكانة متميزة في القراءة التأويلية لدافيدسن رغم أن هذه المكانة لم تصل إلى درجة إخراجه من الرهن الأخلاقي لمفهوم الفعل؛ وهو ما يعني تَمَيُّز دافيدسن باستحضار الحس التاريخي مقارنة برواد الفلسفة التحليلية الذين غيبوا هذا الحس ضمن المثال الذي دافعوا عنه منهجيا في تاريخ الفلسفة[2]. وعندما يستحضر دافيدسن هذا الحس التاريخي فهو يلتزم ضمنيا بفلسفة الفعل بالمعنى الخاص للكلمة، ويستحضر شروطها التاريخية والإبستيمولوجية التي ذكرناها سابقا؛ وينفي على أساسها كل ما يخرج عن المقاربة الخاصة لهذا المجال. أما عندما يعود إلى التراث الفلسفي فهو ينجر ضمنيا إلى الكتابة ضمن فلسفة الفعل بالمعنى العام، محاولا البحث عبر منهج تأويلي داخل تصورات الفلاسفة عن أفكار يدعم بها البناء الحجاجي لأطروحاته الخاصة. ويقوم منهجه التأويلي على إسناد حالات عقلية مثل الاعتقادات والرغبات إلى فيلسوف ما بناء على مجموعة من المعطيات الإمبريقية من قبيل النصوص المكتوبة والسياقات التاريخية المعروفة؛ وعلى أساس افتراضات مسبقة تُنسِب حدا أدنى أو قدرا من العقلانية والمعقولية مماثلا نسبيا إلى عقلانية المُؤَوِّل؛ عقلانية تفترض نوعا من الانسجام بين أفكار واعتقادات وأفعال الفيلسوف المُؤَوَّل، كما تضفي نوعا من الصدق والصلاحية على أفكاره واعتقاداته على الشاكلة نفسها التي نحدد بها القيمة الصدقية لأفكارنا واعتقاداتنا[3].

(1)- Engel, Pascal, la philosophie analytique doit-elle prendre un 'tournant historique' ?, in Jean-Michel Vienne, Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque. Nantes (1991), Vrin, chap. III, 1997, (p.139-152), p.141

(2)-يجعل الحس التاريخي من دافيدسن قريبا إلى الفلسفة القارية، رغم أن دافيدسن يرفض تصنيف الفلسفة إلى قارية وتحليلية، انظر:

Davidson, Donald, Intellectual Autobiography, op. cit., p.38 3-

(3)- Engel, Pascal, la philosophie analytique doit-elle prendre un 'tournant historique' ? op. cit, p.145



خاتمة:

وصلنا أخيرا من خلال هذه الدراسة إلى شكل من التوفيق بين مقاربتين في التأريخ لفلسفة الفعل، مقاربة نسقية تحاول أن تحصر بداية فلسفة الفعل مع ظهور شروطها الإبستيمولوجية والتاريخية، فتخرج من دائرة هذا الحقل كل ما ينتمي إلى تاريخ الفلسفة من أفكار تطرقت لمفهوم الفعل؛ وهناك مقاربة مرنة لا تتقيد بالشروط الإبستيمولوجية والتاريخية، وتدخل ضمن فلسفة الفعل جميع أفكار الفلاسفة التي تناولت الموضوع عبر التاريخ. يتجلى التوفيق بين المقاربتين في النظر لفلسفة الفعل بمعنيين: معنى خاص وتقني ظهر في المنتصف من القرن العشرين، ومعنى عام يشمل كل فكر تناول الفعل من أي زاوية كانت.

المراجع العربية:

- الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت(لبنان)، الطبعة الأولى، 2005.

- سليفا نأورو، فلسفة اللغة، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى، 2010.

المراجع والمصادر الأجنبية:

- Anscombe, Elisabeth, La philosophie morale moderne(1958), trad. Geneviève Ginvert et Patrick Ducray, in Actualité de la philosophie analytique, KLESIS – Revue Philosophique, Numéro 9, 2008.

- Aristote, Ethique à Nicomaque, Trad. (1959) Tricot, livre III, (1109b-1110b), Actes volontaires et actes involontaires.

- Austin, John, A Plea for Excuses, Philosophical papers, Third edition, Oxford, Oxford University Press.

- Blumenberg, Hans, la légitimité des temps modernes, trad. M. Sagnol et autres, nrf, éditions Gallimard, 1999.



- Charles, David, Aristote's philosophy of action, Londres, duckworth, 1965 (compte rendu) E. Pascal, Dans l'âge de la science, 3, 1990.

- Davidson, Donald, Actions Reasons and Causes, in Essays on Actions and Events, Oxford University Press Inc., New York, 2001.

- Davidson, Donald, Intellectual Autobiography, In The Philosophy of Donald Davidson(1999), E. L. Hahn (ed.), The Library of Living Philosophers, volume XXVII. Chicago, IL: Open Court.

- Davidson, Donald, L'action, in: Benoist, J. (et all.), Quelle philosophie pour le XXIe siècle? L'Organon du nouveau siècle, Editions Gallimard, Centre Pompidou, Paris, 2001.

- Davidson, Donald, Toward a Unified Theory of Meaning and Action, reprinted in Essays on truth, Language, and Mind, Grazer Philosophische Studien, 11, 1–12, 1990.

- De Saussure, Ferdinand, Cours de linguistique générale, éd. Bally et Sechehaye, PAYOT, PARIS, 1971-95.

- Dilthey, Wilhelm, Einleitung in die Geisteswissenschaften(1883), trad. par Sylvie Mesure, Introduction aux sciences de l'esprit, Paris, Cerf, 1992.

- Dilthey, Wilhelm, Le Monde de l'esprit (1926), trad. M. Rémy, Aubier Montaigne, 1947.

- Engel, Pascal, la philosophie analytique doit-elle prendre un 'tournant historique'?, in Jean-Michel Vienne, Philosophie analytique et histoire de la philosophie: actes du colloque, Nantes (1991), Vrin, chap. III, 1997.

- Grillo, Eric, La philosophie du langage, édition du Seuil, Mémo 77, octobre 1997.

- Jerzy, Pele, The place of the philosophy of language, in: Guttorm Fløistad, Contemporary philosophy: Philosophy of language, Martinus Nijhoff Publishers Dordrechti Boston/Lancaster, 1986.



- Karl-Otto, Apel, Causal Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutical Understanding Remerks on the Recent stage of the explanation-Understanding controversy, in Ryle G., ed., contemporary aspects of philosophy, Stocksfield, Oriel Press, 1976.

- Livet, Pierre, Qu'est-ce Qu'une action?, J. Vrin, Chemins Philosophiques, Paris, 2005.

- Ludwig, Kirk, Donald Davidson, Cambridge University Press, New York, 2003.

- Max, Weber, Économie et société (1921), Tome1: Les catégories de la sociologie. Paris, Plon / Agora, traduction de Julien Freund.

- McKay Rorty, Richard, The linguistic turn, Essays in Philosophical Method, The University of Chicago Press, London, 1967(Published 1992, Printed in the USA).

- Mesure, Sylvie, «Compréhension», in Paugam Serge (dir.), Les 100 mots de la sociologie, Paris, Presses universitaires de France, coll. «Que Sais-Je?».

- Neuberg, Marc, La Théorie De L'Action, Collection Philosophie et langage, Mardaga, 1991.

- Ricoeur, Paul, volonté (1995), Encyclopoedia universalis, France S.A, Corpus 23, Éditeur à Paris, 1995.

- Weber, Max, Essai sur le sens de la « neutralité axiologique « dans les sciences sociologiques et économiques [1917], in Essais sur la théorie de la science [1922], trad. fran-., Paris, Plon, 1965 ; rééd. Presses Pocket, «Agora», 1992.



النوادي الفكرية ودورها في إثراء الحياة الثقافية بالمغرب خلال عهد الحماية (1912-1956) نادي العلامة عبد الله بن العباس الجراري نموذجا

Intellectual Clubs and Their Role in Enriching Morocco's Cultural Life During the Protection Era (1912-1956)

ذ. محمد أحمد شابُو

باحث في التراث والفكر المغربي - مركز الدكتوراه (الدراسات العقدية والفكرية)

جامعة عبد المالك السعدي - كلية أصول الدين - تطوان - المغرب



ملخص:

تروم الدراسة إبراز الدور الفكري والثقافي الذي أدته النوادي والمجالس المتعلقة بمجال الفكر والثقافة والأدب في سبيل النهوض والارتقاء بحضارات الأمم والشعوب، حيث كانت نوادي الخطابة، ومجالس الشعر، تعبر عن حركية فكرية، وتفاعل ثقافي، حرصت الحضارات الإنسانية عامة والإسلامية منها على وجه الخصوص على المحافظة على تقاليده واستمراريته.

وتسعى الدراسة أيضا إلى تسليط الضوء على بعض المنتديات الثقافية التي شهدها المغرب في العصر الحديث كامتداد فكري وتقليد ثقافي وأدبي وجد جذوره في الحضارات الفكرية السابقة، فنهل من معينها واستقى تجربته من حياضها؛ كما تهدف الدراسة للتعريف بأشهر ناد فكري وأدبي عرفه تاريخ الفكر بالمغرب في عهد الحماية (1912-1956م) وفجر الاستقلال، وإبراز دوره في إثراء الحركة الثقافية المغربية، يتعلق الأمر بنادي العلامة الأديب عبد الله بن العباس الجراري (1905-1983م).

كلمات مفتاحية:

النوادي الفكرية - الفكر - الثقافة الحماية - الجراري.



Abstract:

The study aims to highlight the intellectual and cultural role played by clubs and councils related to the field of thought, culture and literature. The purpose was to promote and advance the civilizations of nations and peoples where the clubs of oratory and poetry councils expressed intellectual mobility and cultural interaction. Thus, human civilizations in general and Islamic civilizations in particular were keen to preserve its traditions and continuity. The study also seeks to highlight some of the cultural forums that Morocco has witnessed in the modern era as an intellectual extension and cultural and literary tradition that has found its roots in previous intellectual civilizations. More specifically, the study aims to introduce the most famous intellectual and literary club known in the history of the thought of Morocco during the era of protection (1956-1912) and the dawn of independence as well as highlighting its role in enriching the Moroccan cultural movement related to the club of the writer Abdullah bin Abbas al-Jarari (1983-1905).

Keywords:

Intellectual Clubs, Thought, Culture, Protection, Al Jirari, Morocco.

مقدمة:

شكلت الأندية الفكرية والأدبية في التاريخ الفكري والأدبي للأمم والشعوب عاملا مهما في إرساء وتثبيت دعائم الحوار والتناظر والتثاقف بين المكونات والشرائح الاجتماعية المثقفة، كما أسهمت في إذكاء روح المعرفة عبر الحفاظ على تقاليدها الأساسية المتمثلة في التجالس والتحاور؛ إذ ليس من سبيل في إحياء فكرة ما إلا عبر طرحها للنقاش في فسيح المنتديات وتقليب معانيها بين عقول المتناظرين ولوكها بألسنة المتحاجين.

ولقد عرفت الحضارات الإنسانية عامة والإسلامية منها على وجه الخصوص اهتماما متزايدا



بمجالس العلم والفكر، ومنتديات الأدب والشعر، فتنادى لعقدها الأمراء كما العلماء، وتنافس في حضورها الحكماء والبلغاء، فشكّل ذلك وجها معرفيا مشرقا للحضارة الإسلامية.

وفي العصر الحديث ظل هذا التقليد العلمي العريق محافظا على ثباته واستمراريته، فعرفت النوادي الفكرية ازدهارا وانتشارا بين النخب الثقافية والأدبية، وتنوعت موضوعاتها وقضاياها بتنوع واهتمامات حضورها وروادها، فكرا وأدبا وسياسة...

وفي هذا المقال سأسلط الضوء على بعض النوادي الفكرية والأدبية التي عرفها المغرب في القرن العشرين، كأبرز مظهر من مظاهر الحراك الثقافي فيه، مع التركيز على أهم ناد فكري وأدبي شهده المغرب في فترة الحماية وما بعد الاستقلال، وهو نادي العلامة الأديب عبد الله بن العباس الجراري،

- منهجية البحث:

اعتمدت في هذا البحث المنهج الوصفي والتاريخي؛ وذلك عبر المحاور الآتية:

المحور الأول: النوادي الفكرية والأدبية بالمغرب: النشأة والامتداد

المحور الثاني: النادي الجراري: المؤسس وسياق التأسيس

المحور الثالث النادي الجراري: الموضوعات والقضايا

المحور الرابع: الرواد والخصائص

خاتمة:

المحور الأول: النوادي الفكرية والأدبية بالمغرب: النشأة والامتداد.

عرفت الحركة الفكرية بالمغرب في مطلع القرن الرابع عشر الهجري، نشاطاً مكثفا همّ معظم المجالات الفكرية والعلمية والأدبية؛ ظهرت نتائج هذا الحراك الفكري وآثاره فيما خلفه أعلام ذاك القرن من مؤلفات وكتابات أغنت الحياة الفكرية في هذا البلد، وتجلى أيضا في المجالس العلمية والمنتديات الفكرية، والمسامرات الأدبية التي كان يعقدها جل المثقفين والعلماء والأدباء في تلك الفترة عبر مختلف الفضاءات كالمساجد والزاوايا والنوادي والمؤسسات العلمية والبيوتات.

ففيما يخص جانب التأليف والكتابة فقد كانت كما يقول الأستاذ عبد الله كنون: «حركة نشيطة جدا في هذا العهد، إن لم تدل على بعث فكري فهي تدل على حيوية عظيمة في أهل العلم الذين تركوا

لنا تراثا حافلا، لم تخرج المطبعة بعضه إلى الآن ولا مقدار ربعه، ناهيك بمؤلفات المهدي بن سودة (ت: 1294هـ) ومحمد كنون (ت: 1302هـ) وإبراهيم التادلي، (ت: 1311هـ) وأحمد بن خالد الناصري (ت: 1315هـ) وماء العينين الشنقيطي، (ت:1328هـ) وأحمد بن الخياط (ت: 1343هـ) والمهدي الوزاني (ت: 1342هـ) وغيرهم ممن يطول ذكرهم.

إن هؤلاء كانوا مشعل المعرفة وقادة الفكر في البلاد، والآثار التي خلفوها من ورائهم مازالت تنير السبيل أمام الباحثين في تاريخ الحياة الفكرية في المغرب، ولعل هذه الآثار وتشبعها بروح القدم كانت إرهاصا بين يدي النهضة الأدبية الحديثة، لأنّها لا تعدو أن تكون بحثا عن الحقيقة، وتطلعا لمستقبل زاهر.»[1]

هذا، فيما يخص جانب الكتابة والتأليف، أما فيما يخص جانب المنتديات الفكرية، والمجالس العلمية والثقافية، فكانت بدورها تعرف حركة دؤوبة، ونشاطا مكثفا؛ ومن المهم في هذا الصدد أن نشير أن المجالس الفكرية والعلمية بالمغرب عرفت أنواعا كثيرة، نشير إلى نوعين منها:

النوع الأول: المجالس العلمية التي تحمل طابع الدرس العلمي، والقراءة المتخصصة للمصنفات والدواوين العلمية المختلفة والمتنوعة، فإن إقامتها لم تنقطع سواء في مؤسسات التعليم المشهورة كجامع القرويين ومدرسة ابن يوسف بمراكش أو في الزوايا والرباطات ومؤسسات التعليم المختلفة.

النوع الثاني: المجالس العلمية التي تكون أشبه بناد فكري أو صالون أدبي يجتمع فيه العلماء والمثقفون، للتداول والنقاش في قضايا عامة، فكرية وأدبية وسياسية، بشكل دوري ومنتظم، فإن علماء المغرب ومفكريه وأدباءه في مطلع ذاك القرن قد عرفوا هذا النوع من المجالس، ولم تخل مدينة من مدن المغرب من إقامة عالم أو أديب لناد في بيته يجمع فيه أدباء وقته ومفكريه.

ولا يستبعد أن يكون إقامة هذا النوع من الأندية، على وجه الخصوص، أتى في سياق تأثير الحراك الفكري ومظاهره الذي عرفه المشرق العربي، وبالأخص بمصر، في نظيره المغربي.

يقول الأستاذ محمد احميدة في هذا السياق: « أميل إلى الاعتقاد أن الأندية الأدبية التي نشأت بالمغرب خلال القرن العشرين كانت بتأثير ما عرف في المشرق العربي من هذه الصالونات الأدبية،

(1) كنون، عبد الله، أحاديث عن الأدب المغربي الحديث، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 4، 1984م، ص 26.



علما أن هذه المحافل لم تكن أحاديثها وما يطرح داخلها من قضايا محصورة فيما هو أدبي، بل قد يتشعب الحديث ليشمل الشأن السياسي والاقتصادي والاجتماعي..»(1)

إن ما يزكي الطرح الذي تبناه الأستاذ محمد احميدة، من كون الأندية التي نشأت بالمغرب خلال القرن العشرين قد يكون سببها التأثير المشرقي هو أن معظم أعلام الفكر من جيل الحركة الوطنية بالمغرب في مطلع ذاك القرن كانوا مطلعين على الساحة الثقافية هناك من خلال ما تنتجه الأقلام المصرية واللبنانية -وغيرها - عبر الكتب وصفحات المجلات والجرائد التي كانت تصل إلى المغرب رغم العراقيل والصعوبات التي واجهت توزيعها وانتشارها من طرف المستعمر الفرنسي، وهذا ما يؤكده أحد الشهود على تلك الفترة وهو الأستاذ محمد الحسن الوزاني، إذ يقول: «وقد كان لحركة الكتب الواردة من المشرق أثرها في الأوساط الثقافية المغربية، كانت تتجلى فيها روح النهضة والتجديد، ويتقوى فيها الشعور الوطني باستمرار، وبالرغم ما كانت تتخذه السلطات الفرنسية من إجراءات المنع ضد الكتب المستنهضة للهمم، والمثيرة للمشاعر الوطنية، فإن أغلبها وأهم هذه الكتب كانت تنفذ إلى المغرب وتروج بين الشباب خاصة، ولا سبيل إلى إحصائها ولو على وجه التقريب.»(2)

نفس الأمر يؤكده الأستاذ عبد الله كنون، بقوله: «فكانت الكتب والمجلات تفد علينا من المشرق، نطلع على ما لا نعثر عليه عندنا، هذه الصحف والمجلات كنا نحصل عليها بصعوبة، لا أنها كانت ممنوعة، ولكنها قليلة، فالتوزيع غير منظم، ونحن دائما ما نقترح على الكتبي أن يأتينا بهذا الكتاب أو ذاك من الكتب التي نجدها في قوائم الإعلانات، وكانت أعظم مجلة في نظري هي المقتطف التي أدت مهمة للغة العربية والمثقف العربي.»(3)

فمما لا شك فيه -ومن خلال النصيين السابقين-ندرك أن صدى تلك النوادي وأخبارها بالإضافة إلى المقالات التي كانت تكتب على هامشها وبوحي خلاصة جلساتها كانت تصل إلى المغرب وأرباب الفكر فيه، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن أقطاب الفكر بدأوا يدركون ويعون قيمة هذه الأندية ورسالتها، ودورها المعرفي والثقافي، في وقت كانت فيه كثير من القضايا والظواهر الفكرية

(1) احميدة، محمد، من تاريخ الأندية، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 2004، ص 14.

(2) الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد: التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982، 1/ 399.

(3) كنون، عبد الله، مذكرات غير شخصية، ضمن كتاب: ذكريات مشاهير علماء المغرب، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2010، 1/ 62.



والأدبية والاجتماعية والسياسية لا تجد لها منفذا للنقاش والحوار إلا عبر ردهات هذه الأندية التي أصبحت في عهد الحماية ونظرا للرقابة التي كانت مفروضة على الصحف والمجلات بديلا تواصليا عن الصحافة. [1]

وهكذا لم يخل بيت من بيوتات العلم في معظم المدن المغربية من إقامة هذه المنتديات الفكرية «إذ لم تحتبسها أسوار المدن، ولم تظل حبيسة مراكز ثقافية معينة فهي لا مركزية، وهي منبثة في الصحراء، مبثوثة في القرى والمداشر، موزعة في البوادي والسهول، منثورة في المدن والقرى.»[2]

فمن النوادي الثقافية التي اشتهرت بمدينة الرباط، نادي المؤرخ الأديب محمد بوجندار: (ت: 1345هـ- 1925م) وهو أحد كبار أدباء المغرب في النصف الأول من القرن العشرين، كان يجتمع في بيته خيرة أدباء تلك الحقبة، ويحجه العديد من الأعيان والعلماء المغاربة والأجانب، ومن مختلف المدن المغربية، فكان هذا المجمع الأدبي حلبة للتباري والمطارحات الفكرية والأدبية.[3] يقول العلامة الأديب عبد الله الجراري في شأنه: «بوجندار شخصية فذة من بين الكتاب والأدباء، وكان بيته منتدى حافلا برجال العلم والأدب بخاصة الشعراء، منتدى يؤمه علية المثقفين والأدباء، فيتكون من عصير أفكارهم مساجلات ومطارحات في شتى الفنون يفترّ لها ثغر الرباط.»[4]

كان النادي الجنداري حافلا بالعطاء العلمي والأدبي، ومميزا بحضوره ومرتاديه، كما يشهد كل رواد هذا النادي أن حقبته «كانت حقبة من الزمن على جانب مهم من الإمتاع والمؤانسة مليئة بالعلم، فياضة بالشعر والنقد، الشيء الذي جعل محمد الجزولي أحد رواده يعتبره مجمعا علميا لأنه كان نمطا فريدا ولم يكن له مثيل في سائر مدنالمغرب.»[5]

وبمدينة مراكش اشتهر نادي شاعر الحمراء: محمد بن إبراهيم، ونادي العلامة الأديب محمد

(1) محمد قاسمي، ظاهرة الأندية الأدبية بالمغرب، مجلة المناهل، السنة 29، العدد 79، رمضان 1427- أكتوبر 2006، ص 51

(2) م ن، ص 50.

(3) احميدة، محمد، من الأدب المغربي على عهد الحماية، دار عكاظ للطباعة والنشر، 1993، ص 124.

(4) الجراري، عبد الله، التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ط 1، 1406-1985، ص 236.

(5) قاسمي، محمد، ظاهرة الأندية الأدبية بالمغرب، مجلة المناهل، العدد 79، السنة 29، رمضان 1427- أكتوبر 2006، ص 51.



المختار السوسي (ت: 1383هـ/1963م) [1]الذي أقام ناديه بهذه المدنية، فقصده أدباء عصره ومثقفوه؛ ومما تميز به ناديه أنه فتحه لمجموعة من الشباب الأدباء، يتم تدريبهم فيه على نظم الشعر، وتحليله وفهم معانيه، وكتابة الرسائل والخطب، وكان لهذه الجلسات التدريبية والمساجلات الأدبية أثر في صقل مواهب الكثير منهم، وبلوغهم مرتبة ارتاح لها أستاذهم فنالوا إعجابه، وأسهموا بما كانوا ينظمونه من شعر في تنشيط الحركة الأدبية بمراكش بعد طول ركاد.[2]

وفي مدينة سلا اشتهر نادي أبناء المؤرخ أحمد بن خالد الناصري، وبمدينة فاس اشتهر نادي مولاي إدريس بن عبد الهادي العلوي، ونادي محمد بن أحمد الكردودي، ونادي عبد السلام بنسودة.[3]

ومن أشهر النوادي الفكرية التي أقيمت بمدينة فاس «نادي المسامرات» المنبثق عن جمعية قدماء تلاميذ ثانوية مولاي إدريس بفاس والتي تأسست سنة 1919م، حيث كان من أبرز أهداف هذا المنتدى تنظيم محاضرات بشكل دوري يستدعى لإلقائها كبار الأساتذة من العلماء المغاربة والفرنسيين.

وقد عرض المرحوم محمد الحسن الوزاني جملة من عناوين المحاضرات التي ألقيت في هذا النادي، منها: «المدخل لدراسة التاريخ المعاصر» لهاردي، و«الرجال والأفكار» لماسيتون، و«أسس علم الأخلاق» لبوسرون كاهن، و«الحضارة الحقة» لعبد الله الفاسي، و« رحلة إلى فرنسا» لمحمد بن الحسن الحجوي، و« النظام الإداري في القرن الأول من الإسلام» لمحمد عبد الحي الكتاني «والحالة القديمة والراهنة للعلم والتعلم» لمحمد بن العربي العلوي، و«الأصول التاريخية للشعب المغربي، و« تاريخ الأدب المغربي» لعبد الحميد الرندة، و«خطوات أولى نحو التجديد» لعبد السلام الفاسي، وغير ذلك.[4]

وقد عرفت مدينة تطوان شمال المغرب أندية كثيرة منها نادي عبد السلام بن ريسون، ونادي الحاج عبد السلام بنونة، ونادي تقي الدين الهلالي.[5]

(1) انظر: جلاب، حسن، الأندية الثقافية بمراكش بين الإشعاع الثقافي والعمل الوطني خلال الفترة الحماية، مجلة دعوة الحق، العدد 335، السنة التاسعة والثلاثون، محرم –صفر 1419 / مايو- يونيو 1998، ص 159.

(2) م ن، ص 159.

(3) انظر: احميدة محمد، من تاريخ الأندية الأدبية بالمغرب، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 2004، ص 17.

(4) مذكرات حياة وجهاد: التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، م س، 278/1.

(5) م ن، ص 17.



ومن أشهر النوادي الفكرية بهذه المدينة العريقة أيضا:

- **نادي جمعية الطالب المغربية** المؤسسة من طرف السيد عبد الخالق الطريس سنة 1932م وقد كان من أبرز أهدافها: إنشاء ناد للتسامر، «وقد أسندت هذه الجمعية عدة خدمات على المستوى الثقافي بحيث أصبح ناديها محلا لعدة مناظرات ومحاضرات ثقافية.»[1]

فمن المحاضرات التي تم تنظيمها:

- محاضرة ألقاها الأستاذ عبد الخالق الطريس عن دولة الموحدين
- إقامة حفل لتأبين الشاعر أحمد شوقي
- تنظيم محاضرة بعنوان الإحسان في مجتمعنا، ألقاها الأستاذ التهامي الوزاني
- الاحتفال بذكرى أبي الطيب المتنبي [2]

- **نادي الوحدة المغربية:** أسسه الأستاذ محمد المكي الناصري، وكان من أهم أهدافه: تنظيم محاضرات فكرية ولقاءات ثقافية، كان من أبرزها:

-محاضرة للشيخ المكي الناصري حول: إعجاز القرآن.

- حفل تأبين الكاتب المصري محمد صادق الرافعي.

- تكريم الأستاذين إبراهيم الإلغي، والشاعر الجزائري أبي مدين الشافعي[3].

و من المجالس العلمية بهذه المدينة التي حملت طابع النادي مجلس العلامة محمد ابن الابار الذي كان يعقده ببيته مساء كل أربعاء بعد صلاة العشاء، قبل أن يتحول إلى عصر كل خميس، وكان مرتادوه من علماء وأدباء وفقهاء مدينة تطوان، على رأسهم العلامة الفقيه محمد المرير، والعلامة السيد محمد الموذن، والسيد الشريف أحمد الغنيمة، والشريف السيد أحمد غيلان، والفقيه السيد أحمد الصفار، حيث يتداولون في مجلسهم فنون العلم والأدب والحديث الشريف،

(1) الصفار، حسن، حزب الإصلاح الوطني (1936-1956) دراسة تحليلية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، الرباط، ط 2، 2017م، ص 36.

(2) انظر: خليفة، إدريس، الحركة العلمية والثقافية بتطوان من الحماية إلى الاستقلال، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1994م، 1/ 415.

(3) م ن، 1/ 417.

ويسردون كتبه ومصنفاته، وكان من أبرز الكتب التي تولوا دراستها وتفهمها كتاب: إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري، حيث كان جو المجلس العلمي يتسم بالدقة والجدية؛ يقول العلامة محمد المرير: «ولأننا كنا في الحقيقة نجعل شرح القسطلاني هو المتن، ونسرده حرفا حرفا، ونتتبع أبحاثه بكل تحقيق وتدقيق ومناضلة حتى لا يشذ عن فهمنا شيء.»[1]

تولدت خلال هذه المجالس أبحاث ومسائل لغوية وفقهية وأصولية وأدبية نتيجة المذاكرة والمناقشة، كما يشير إلى ذلك العلامة المرير بقوله: « وكثيرا ما كانت تقع بحضرته -رحمه الله- إثارة بعض الأبحاث، ولا يتحرر فيها المقال، ولا تحل عن مقفلها الأقفال، وكان من تواضعه وإنصافه يكلفني بالكتابة فيها، فأكتب فيها على حسب فهمي ومبلغي...»[2]

فكانت مجالس علمية وفكرية جادة تنبئ عن: « كيف كانت الهمم متوجهة إلى تحقيق المسائل العلمية، وكيف كانت اجتماعات أهل العلم، حيث كانت كلها مذاكرات ومباحث علمية، لا اغتياباتمردية، ولا خرافات ملهية، ولا سياسات وهمية.»[3]

وفي مدينة مكناس اشتهر نادي العلامة المؤرخ عبد الرحمان بن زيدان الذي يقول فيه العلامة أحمد السكيرج: « ولا عجب إذا قلت إن محلّ سيدنا النقيب كعبة القصاد، ومنهل الوراد، لا يخلو من زائرين في أغلب الأوقات، ولا أحتاج إلى أن أذكر في هذا الموضوع ما هو مشتغل به في مجالس من ولوع بالإفادة والاستفادة مع تيسير جميع ما يتوقف عليه الطالب من كتب وغيره، مما يستحضره له في أي فن تقع المذاكرة فيه بما يسره الله له من ذلك، ولا يدع الوقت يمضي فارغا بلهو أو لعب.»[4]

إلا أن معظم هذه النوادي كما يقول الأستاذ محمد احميدة «تختلف فيما بينها من حيث استمراريتها، وحجم الدور الذي لعبته في إغناء الساحة الثقافية المغربية خلال تلك المرحلة

(1) المرير، محمد، النعيم المقيم في ذكرى مدارس العلم، ومجالس التعليم، تخريج: أحمد المرير، مراجعة: مراجعة جعفر السلمي، منشورات: جمعية تطوان أسمير، تطوان، ط 2003، ص 56.

(2) م ن، ص 59.

(3) نفسه.

(4) انظر: غازي، عبد الصمد، تجربة الاعتقاد والانتقاد في التصوف المغربي، قراءة في تجربة العلامة أحمد السكيرج، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، ط 1، 2012، ص 43.



التاريخية.»[1] بمعنى أنها لم تكن جميعها في مستوى واحد من حيث القيمة العلمية والحضور القوي في المشهد الثقافي المغربي والتأثير فيه، ولا من حيث الاستمرارية كذلك.

ومن ثم فإن أهم ناد فكري وثقافي وأدبي عرفه المغرب في العصر الحديث وتوفرت له من أسباب البقاء والاستمرارية ما لم تتوفر لغيره من الأندية المذكورة، وغيرها، نادي العلامة الفقيه الأديب عبد الله الجراري، وهو ما سنقف على معالمه وسياق تأسيسه في المحاور الآتية:

المحور الثاني: النادي الجراري: المؤسس وسياق التأسيس

أولا- النادي الجراري: المؤسس العلامة الأديب عبد الله الجراري

أ- اسمه ونسبه:

هو عبد الله بن عباس بن عبد الله بن محمد بن شعيب بن الزبير الجراري، نسبة إلى بني جرار من عرب بني عقيل الذين قصدوا المغرب فيمن قصده من العرب آواخر القرن السابع الهجري.[2]

استوطنت هذه الأسرة العربية الصحراء ومنطقة سوس الأقصى لأسباب تاريخية، وما زالت بها آثار لحد الآن تدل على الاستقرار العربي الذي امتد ما يقرب من ثمانية قرون في هذه المنطقة. [3]

ب- ولادته ونشأته:

ولد العلامة عبد الله الجراري يوم رابع شعبان عام 1322هـ الموافق سنة 1905م[4] من أبوين صالحين كريمين، فأبوه الحاج العباس بن عبد الله «كان رجلا صالحا، قواما، ذا سمت حسن، وكرم متناه وذكر طيب في مختلف الأوساط، مكبا على العلم، محبا للعلماء، ملازما لدرسهم، وخاصة حلقات الشيخ أبي شعيب الدكالي، إذا لم يتأخر عنها قط.»[5]

وأمه هي السيدة الفاضلة الزهراء بنت السيد التهامي البرنوسي، تنتمي أسرتها إلى الطريقة الشاذلية

(1) احميدة، محمد، النادي الجراري: صفحة من تاريخ الثقافة المغربية خلال القرن العشرين، مجلة المناهل، السنة 29، العدد 79، رمضان 1427- أكتوبر 2006، ص21.

(2) الجراري، عباس، العالم المجاهد عبد الله الجراري، ط 1985، ص 13.

(3) م ن، ص 13.

(4) الجراري، عبد الله، التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972، ص 6.

(5) العالم المجاهد،م س، ص 48.



والزاوية القادرية.[1] في أجواء هذا البيت الذي اتسم أهله بالصلاح والفضيلة والذي تتضوع منه رائحة الخير والبركة نشأ العلامة الجراري، فلم يكد يبلغ الثالثة من عمره حتى أدخل الكتاب، حيث تابع دراسته القرآنية حفظا وتجويدا ورسما ورواية على خيرة الشيوخ والمقرئين.[2] كما حفظ بعض المتون العلمية المتداولة في سن مبكرة، وبدأ يحضر الدروس العلمية بالمساجد المختلفة والزوايا المنتشرة في الأحياء والدروب.[3]

ج- دراسته وشيوخه:

بعد حفظه للقرآن الكريم بحرف نافع ورواية المكي، واستظهاره للبعض المتون العلمية بدأ العلامة الجراري حضور بعض دروس العلم في مختلف المساجد والزوايا والمعاهد الدراسية بالرباط.

يقول نجله الأستاذ الأديب عباس الجراري: «بدأ الوالد يحضر الدروس العلمية... وأول درس تلقاه الوالد كان في حلقة الفقيه محمد بن العياشي (ت: 1336هـ1956-م) الذي حضر عليه مرتين بمسجد سيدي لقجيري الواقع بالسويقة حيث كان يقوم بتدريس متن الأجرومية، وبعد ذلك لازم بالزاوية الكتانية أمام حمام القصري بالبحيرة دروس الفقيه محمد ابن التهامي الرغاي الذي يعد عمدته في كل البدايات العلمية، فقد لا زم دروسه ما يدنو من الأربع سنوات.»[4]

كان العلامة الجراري يثني على منهج هذا الشيخ في التدريس «حيث كانت له طريقته الخاصة في التبليغ، وختم الفن، وإعادته وتكرار المسائل دون ملل، مما كان له أثره الحميد في إقباله على دروسه وتحصيلها.»[5]

ولما كانت رغبته الاستزادة من تحصيل العلم والمعرفة أقبل بشغف ونهم على مجالس العلماء وحلقات الدرس الكبرى التي تلقن فيها كبار المصنفات والفنون، وكان من أبرز العلماء والشيوخ الذين تتلمذ لهم:

(1) م ن، ص 8.

(2) التأليف ونهضته بالمغرب، م س، ص 8.

(3) الجراري، عبد الله، المجالس الأدبية، تقديم وتحقيق: عائشة نواير، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 2020، ص 44.

(4) العالم المجاهد، م س، ص 21.

(5) المجالس الأدبية، م س، ص 309.



- **العلامة الفقيه المحدث: المدني ابن الحسني (ت: 1378-هـ 1959م)**

درس عليه الجراري جملة من العلوم والفنون، من بينها: صحيح البخاري بالمسجد الأعظم بين العشاءين، وزاد المعاد لا بن قيم الجوزية، وعمدة الأحكام لابن دقيق العيد، وبلوغ المرام في أحاديث الأحكام لابن حجر، ورياض الصالحين للنوي،[1] كما درس عليه البردة والهمزية وقصيدة بانت سعاد بالزاوية القاسمية.[2]

- **العلامة الفقيه محمد بن عبد السلام السائح (ت: 1367هـ-1948م)**

درس عليه موطأ الإمام مالك، ومختصر الشيخ خليل، وجمع النهاية لابن أبي جمرة، والشمقمقية بالزاويتين القاسمية والقادرية.[3]

- **العلامة الفقيه المحدث: أبو شعيب بن عبد الرحمان الدكالي (ت: 1356هـ – 1937م)**

درس عليه الكتب الستة وموطأ الإمام مالك، ومدارك التنزيل للإمام النسفي والشفا للقاضي عياض، والتحفة لابن عاصم، ومختصر الشيخ خليل، وأمالي أبي علي القالي، والشاطبية بالزاوية الناصرية، وضريح مولاي المكي، وجامع القبة، والمسجد الأعظم.[4]

- **العلامة الفقيه محمد بن العربي العلوي (ت: 1394هـ-1929م)**

درس عليه مختصر الشيخ خليل وكتاب جمع الجوامع لابن السبكي. [5]

- **العلامة الأديب أحمد بن المأمون البلغيثي (ت: 1348هـ-1929م)**

درس عليه صحيح مسلم بضريح سيدي العربي بن السائح والرسالة لابن أبي زيد القيرواني، وشمائل الترمذي بالزاوية التهامية.[6]

(1) الجراي، عبد الله، من أعلام الفكر المعاصر، مطبعة الأمنية، الرباط، ط 1، 1971 ص 227

(2) العالم المجاهد، م س، ص 22.

(3) م ن، ص 22.

(4) المجالس الأدبية، م س، ص 309.

(5) م ن، ص 309.

(6) م ن، ص 310.



- العلامة الفقيه عبد الرحمان القرشي (ت: 1368هـ-1949م)

درس عليه الرسالة بالزاوية القاسمية.

- العلامة الفقيه أحمد بن عمر بن جلون (ت: 1383هـ-1964م)

درس عليه كتاب تحفة ابن عاصم بالمسجد الأعظم

- الأديب الشاعر محمد الشنقيطي البيضاوي (ت: 1383هـ-1964م)

درس عليه كتاب أوضح المسالك لابن هشام بجامع ابن عطية [1]

د- إجازاته:

لم يقتصر العلامة الجراري في تحصيله للعلوم على ما ذكر من الشيوخ والعلماء، بل سعى إلى استجازة العديد من أعلام عصره أخذا بسنة العلم والرواية، فقد أجازه غير من ذكر من العلماء وهم كثر، منهم:

- العلامة المحدث محمد عبد الحي الكتاني.

- العلامة المسند عبد الحفيظ الفاسي.

- العلامة الفقيه محمد عبد السلام السائح.

- العلامة الفقيها الصوفي أحمد السكيرج.

- العلامة الفقيه محمد بن علي دينية.

- العلامة الفقيه محمد بن الطيب الصبيحي السلوي.

- العلامة الفقيه أحمد بن أحمد العلوي الزرهوني.

- العلامة الفقيه محمد بن عياد التليدي الشفشاوني.

وغيرهم الكثير.[2]

---

(1) م ن، ص 310.

(2) انظر: الجراري، عبد الله: العالم المجاهد، م س، ص 29. المجالس الأدبية، م س، ص 310.



هـ- مؤلفاته:

بدأ العلامة الجراري تجربته مع الكتابة في وقت مبكر من حياته، واستمر يمارسها تدوينا وتأليفا وتحريرا في مختلف المجالات المعرفية التي كانت تشكل ثقافته وتثير اهتمامه إلى آخر يوم من حياته.

وقد تسنى له أن ينشر عشرات المقالات والبحوث في مختلف الصحف والمجلات التي عرفتها الفترة، كالأطلس - والسعادة- والعلم- والثقافة المغربية- والمغرب الجديد- والنبوغ- وصوت الشباب- وآفاق- والبحث العلمي- والإرشاد- ودعوة الحق- وغيرها، والتي لو جمعت كما يقول- رحمه الله- لتكونت منها مجلدات.[1]

وتسنى له كذلك أن ينشر بعضا من مؤلفاته التي ناهزت الأربعين مؤلفا والتي بقي الكثير منها مخطوطا علما بأنه خاض معركة الطبع في وقت مبكر، حيث لم تكن الوسائل متوفرة ولا متيسرة.[2] وقد كان هدفه مما يكتب ويؤلف كما يقول -رحمه الله- «خدمة للصالح العام، والعمل على الإنتاج المفيد المجدي، حتى يرى حقل الثقافة يزهو ويزدهر، بفضل ما يبذله أحرار المعرفة من خدمات صادقة، روحها التعاون على رفع مستوى هذا البلد الثقافي إلى الأوج اللائق بمجده وسيادته.»[3]

فمما ألفه من الكتب:

- مقدمة المقرئين في تجويد القرآن المبين.
- نقد النقد لما احتوى عليه الدر المنظم من الحل والعقد.
- التحسين والحلية في مباحث الشعر واللحية.
- دروس في التاريخ المغربي.
- صفحة من صفحات الماضي للكتلة وتجليها في المطالبة بالاستقلال.
- الغاية من رفع الراية.
- تقدم العرب في العلوم والصناعات وأستاذيتهم في ذلك.

(1) المجالس الأدبية، م س، ص 312.

(2) انظر: التأليف ونهضته بالمغرب، م س، ص 9.

(3) المجالس الأدبية، م س، ص: 312.

- من أعلام الفكر المعاصر.

- سلسلة شخصيات مغربية.

- التأليف ونهضته بالمغرب.

- هذه مذكراتي.

- المجالس الأدبية.

- الموسيقى والشباب.

- الرحلة الربيعية إلى عاصمة فاس العلمية.

- شذرات تاريخية.

- ورقات في أولياء الرباط ومساجده وزواياه.

- ذكريات المؤمن[1].

و- وظائفه:

تولى العلامة الجراري وظائف هامة في حياته، ارتبط أكثرها بمجال التربية والتعليم، فمما تولى منها في هذا الجانب:

- التدريس بالمدرسة المباركية الحرة بالرباط سنة 1920.

- التدريس بالمدرسة الصناعية بالرباط سنة 1932.

- التدريس بمدرسة الأعيان بالرباط.

- التدريس بالثانوية اليوسفية بالرباط.

- مفتشا للكتاتيب القرآنية سنة 1939م.

- مفتشا بالمعهد المولوي ومدرسا فيه سنة 1942م.

- مفتشا لمدارس البنات بالمغرب سنة 1946م.

(1) التأليف ونهضته بالمغرب، م س، ص: 9.



- مفتش أول في التعليم الثانوي في نوعيه الأصلي والعصري، حيث استمر في مزاولة هذا الوظيف إلى أن أحيل على التقاعد سنة 1972م.[1]

من المهم في هذا السياق الإشارة إلى أن هذه الوظائف التي تقلّد العلامة الجراري مسؤوليتها على مدى أربعين عاما لم تكن لتشغله عن مزاولة أنشطة دينية ووطنية وفكرية، وفي هذا الصدد يقول الأستاذ عباس الجراري: «كذلك كان له-بموازاة هذا العمل-نشاط ثقافي بدار الإذاعة لأول تأسيسها، إذ رتل القرآن وألقى الأحاديث والمحاضرات وأجاب عن أسئلة المستمعين في الدين والتاريخ، ومثله النشاط الذي برز به في مختلف اللجان التعليمية الملكية، وكذا لجان التأليف والتجويد والمصحف الحسني والمعجم القرآني، وما إليها كالمؤتمرات التي حضر الكثير منها في المغرب والخارج، دون إغفال إسهامات أخرى له، باعتباره عضوا في رابطة العلماء، واتحاد الكتاب، وجمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجمعية هواة الموسيقى الأندلسية، ثم المجلس العلمي للعدوتين.»[2]

ز. وفاته: توفي العلامة الجراري يوم الأربعاء 11 ربيع الثاني 1403هـ الموافق 26 يناير 1983م إثر حادث غادر تعرض له قرب منزله بمدينة الرباط.[3]

ثانيا: النادي الجراري وسياق التأسيس

أ- الدافع السياسي:

ارتبط تأسيس النادي الجراري في جانبه السياسي بحدث مهم وسياق تاريخي بارز، يتعلق الأمر بحدث الظهير البربري الشهير سنة 1930م والذي هدف المستعمر الفرنسي من ورائه إلى شق صف الوحدة المغربية، عبر تقسيم المغاربة إلى عرقين: أحدهما بربري، والآخر عربي، مع إجراء أحكام خاصة بكل منهما «فالقسم البربري يحتكم إلى الأعراف القبلية، والقسم العربي يحتكم إلى الشريعة والقضاء الإسلامي.»[4]

هذا الظهير الذي سعت من خلاله السلطات الاستعمارية للتفريق بين الأمازيغ المغاربة وإخوانهم

(1) انظر: المجالس الأدبية، م س، ص 314. العالم المجاهد عبد الله الجراري، م س، ص 56. التأليف ونهضته بالمغرب، م س، ص 8. من تاريخ الأندية الأدبية بالمغرب، م س، ص 258.

(2) التأليف ونهضته بالمغرب، م س، ص 8.

(3) انظر: عبد الله الجراري: العالم المجاهد، م س، ص: 143.

(4) غلاب، عبد الكريم، قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2005، 3/ 373.



العرب، لم يكن ليمر من دون معارضة القوى الوطنية والرفض الشعبي، فقد سعى المغاربة قاطبة للوقوف ضد هذا الظهير المشؤوم، والحيلولة دون تطبيقه، فأقاموا المظاهرات المكثفة تنديدا به وبسياسة المستعمر الانفصالية، وكان أبرز من تزعم هذه المظاهرات المناهضة بمدينة الرباط العلامة الفقيه عبد الله الجراري، وألقى خطبا في مناهضة هذا الظهير، وصدح بدعائه الشهير: «اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادر، ولا تفرق بيننا وبين إخواننا البرابر».

يقول الأستاذ عباس الجراري: « وما كادت تسمع أصداء هذا الظهير بعد نشره في الجريدة الرسمية في عدد 919، بل قبل نشره، حتى حرك الشعور الديني والوطني في المواطنين...وقد تزعم الوالد هذه المواجهة حيث ألقى خطبتين، الأولى: إثر صلاة الجمعة 7 صفر 1349هـ موافق رابع يوليوز 1930م بجامع سيدي الغندور، والثانية: في يوم السبت الموالي بعد صلاة العصر بالمسجد الأعظم، وأعلن اليوم يوم صيام، وعقب الخطبتين تلا اسم اللطيف، وختم بهذا الدعاء الذي كان -رحمه الله - يذهب ويجئ في الصفوف وهو يردد عبارته الجديدة ويلقنها للمواطنين، وهي قوله: « اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادر ولا تفرق بيننا وبين إخواننا البرابر»، وهو الدعاء الذي اشتهر يومئذ وذاع على لسان المغاربة، بل لقد غدا يطلق على تلك الحوادث وذلك العام «حوادث اللطيف وعام اللطيف.»[1]

كان من آثار هذا الموقف الوطني والتظاهر الشجاع ضد كل ما يمس وحدة المغاربة أن أقام العلامة الجراري مجلسا في بيته الذي سيصبح فيما بعد « منتدى يجتمع فيه العلماء والوطنيون عصر كل جمعة لتبادل الأحاديث الدينية والدنيوية والسياسية والوطنية، والمستجدات على الساحة المغربية، وهو تقليد بدأ عام 1930م واستمر إلى آخر جمعة من حياته، دون أن يتخلف عن ذلك مرة واحدة.»[2]

لم يكن عقد هذا المنتدى الفكري والأدبي والسياسي عرضا، أو ردة فعل مؤقتة فرضتها الحمية الوطنية ضد الظهير الاستعماري، بل كانت جلسات مؤسسة ومسؤولة، وعمل منتظم، وكان، كما يقول الأستاذ محمد احميدة: «عملا له أبعاده التاريخية، ودلالته العميقة، فهو من جهة إحياء لما كان المغرب يعرفه من تقاليد ثقافية عريقة خلال عهد المرابطين والموحدين والمرنيين والسعديين

(1) عبد الله الجراري، العالم المجاهد، م س، ص 52.

(2) انظر: الحسيني، قاسم. الأندية والمجالس الأدبية في الرباط ضمن كتاب: (الرباط مدينة الثقافة والفنون) تقديم: عباس الجراري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط 1، 2014، ص 43.



والعلويين، وهو من جهة أخرى رد فعل وطني صادق ضد الظهير البربري الذي حاول المستعمر من خلاله عبثا أن يمزق الكيان المغربي، وهو إلى جانب هذا كان أداة فعالة لبث الثقافة الوطنية وتحريرها مما علق بها من رواسب التخلف والانحطاط، وإنقاذها ممّا كان يهددها من مخاطر المسخ والطمس والتشويه»[1].

ب- الدافع العلمي:

لا شك أن الهدف العلمي من وراء تأسيس النادي الجراري كان حاضرا في فكر العلامة الجراري بحكم تكوينه وثقافته الشرعية واللغوية، والتاريخية، فهو العالم والفقيه والأديب والمؤرخ، وقد أفنى حياته -رحمه الله – في الكتابة والتأليف والتدريس والوعظ والإرشاد، وقد شهد له غير واحد من أعلام عصره بذلك، منهم على سبيل المثال العلامة الفقيه محمد التطواني، الذي يقول في حقه: «للمرحوم ميزات، شأن كل من له وزن في مظاهر الحياة، ولعل من أبرزها تفانيه في حب العلم، إفادة واستفادة، تأليفا وتدريسا، ففي مذاكرة إخوانه كان يجد لذة ومتعة حياته، وهو في عمله اليومي بين درس يمليه، وبحث على زواره يلقيه، أو إعداد مؤلف ليعم النفع به.»[2]

لذا من الطبيعي أن تكون موضوعات العلم وقضاياه حافزا للعلامة الجراري في تأسيس ناديه، بحكم أن في المذاكرة والحوار حياة للعلم، وصلة بين أهله وذويه، وإيمانا منه «بأن العلم لا يكون متماسك الوحدة متراص الأجزاء إلا إذا ترامت أحاديثه في أجواء المجالس، وتجاذب أطرافه أبناء الحلق والمدارس.»[3]

وفي هذا السياق يقول الأستاذ عباس الجراري: «أهم ما يلفت النظر في هذه الأندية أنها مجال للمذاكرة والحوار، مهم جداً أن تفتح المذاكرة، وأن يفتح الحوار في ميدان العلم وفي ميدان الأدب، وفي كل ناد يلتقي أو تلتقي فيه مجموعة من العلماء ومن الأدباء، مجموعة متجانسة في رؤيتها الفكرية وفي الآفاق والأبعاد التي تعطى لهذه الأهداف، هذه الأندية كانت تثير مناقشات وقضايا فكرية وأدبية، مرتبطة بهذه الرؤى الفكرية والثقافية التي يلتقي فيها، ويلتقي حولها الذين يجتمعون في النادي.»[4]

(1) احميدة محمد، ظاهرة الأندية الأدبية في المغرب، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 1998، ص 192.

(2) عهد الوفاء، تأبين فقيد الدين والعلم والوطنية: عبد الله بن العباس الجراري رحمه الله، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1983.

(3) ظاهرة الأندية الأدبية بالمغرب، م س، ص 87.

(4) م ن، ص 12.



ولذلك كانت جل مجالس علماء المغرب وأدباءه عبارة عن منتديات ذات صبغة علمية وفكرية وأدبية، يلتفون حول مائدة العلم والمذاكرة؛ وفي مدينة الرباط على وجه الخصوص «تعددت جلسات النخبة المثقفة بالمدينة وتعددت معها الأندية الأدبية، وفتح أدباء وعلماء هذه المدينة بيوتهم لهذه اللقاءات العلمية.»[1]

والنادي الجراري أبرز من جسد هذا الإحياء للعلم وبث روح المذاكرة في جلساته كما يؤكد ذلك الأستاذ احميدة بقوله: «أما الحافز العلمي والفكري فهو أساسي، دفع العلامة الجراري إلى التفكير في خلق هذا المجلس الأدبي، خاصة وأن ناديا كبيرا هو النادي الجنداري قد انتهى بوفاة صاحبه سنة 1926م، فكان تأسيس النادي الجراري سنة 1930م أي بعد أربع سنوات من غياب الأول سد لفراغ كبير، رغم وجود أندية أخرى بمدينة الرباط، ذلك أن مكانة ناد من الأندية تتحدد بارتباط مع شخصية صاحبه وإشعاعه الفكري، ومكانته الاجتماعية، وقد توفرت للنادي الجراري جملة أسباب هيأت له مسالك الظهور والحظوة، فمؤسسه عالم كبير، ووطني صادق، ويمم هذا المجلس نخبة من كبار علماء وأدباء الرباط، بل سيفتح النادي أبوابه لذوي الفضل والعلم من كل المناطق المغربية، بل من خارج المغرب كذلك، فاستقطب النادي بفضل ذلك أسماء بارزة في مجالات معرفية مختلفة، وجعلت منه محفلا علميا ساهم بشكل كبير في صنع تاريخ مرحلة من ثقافتنا الوطنية.»[2]

المحور الثالث: النادي الجراري: الموضوعات والقضايا

قبل الخوض في طبيعة المواضيع والقضايا التي كانت تثار داخل المنتدى الجراري، من المهم الإشارة إلى أن النادي فيما يخص المراحل التاريخية التي مر بها، نجده أنه عايش فترتين هامتين من تاريخ المغرب، الأولى: تمتد من عهد الحماية الفرنسية إلى عهد الاستقلال، الثانية: تمتد من فجر الاستقلال إلى وفاة مؤسسة سنة 1983م.

ومن هنا فإن النادي الجراري يكون قد مرّ بمرحلتين مختلفتين، مرحلة الحماية الفرنسية بما حملته من إشكالات سياسية ونضالات وطنية، ومرحلة ما بعد الاستقلال وما شهدته تلك الفترة من بناء للمغرب الحديث.

(1) من تاريخ الأندية الأدبية في المغرب، م س، ص 19.

(2) م ن، ص 24.



كانت جلسات النادي الجراري تعقد في ظل كل هذه التغيرات، وهو أمر لا شك أن تأثيره سيكون واضحا في طبيعة المواضيع والقضايا التي تثار داخل هذا المنتدى الأدبي.[1]

وإذا أردنا أن نفهم طبيعة المواضيع المثارة داخل النادي الجراري بعد إخضاعها للسياقات التاريخية، فإن الفترة الأولى منه شهدت «مناقشة قضايا لها ارتباط وثيق بمجريات الأحداث والوقائع التي كانت تجري تحت هيمنة الحماية الفرنسية. فكانت مواضيع النادي تدور في هاته الفترة -بالإضافة إلى الأدب والتاريخ- حول واقع البلاد السياسي، بدءاً من الظهير البربري، مرورا بالحرب العالمية التي كانت قائمة يومئذ، وصولا إلى الأزمة المغربية عقب صدور قرار نفي محمد الخامس.» [2] وانتهاء بمرحلة استقلال المغرب سنة 1956م.

يقول الأستاذ مصطفى الجوهري: «تمثل فترة الحماية، وهي فترة مهمة وقع التركيز فيها على القضايا الوطنية واستحضار سبل المقاومة، والنضال بالدرجة الأولى، ومتابعة التطورات التي أملتها الأحداث والأوضاع يومئذ، مع متابعة المجالات الثقافية المتنوعة التي كانت في مقدمة اهتمامات المنتدى ومريديه.» [3]

كما أن حضور بعض رجالات الحركة الوطنية للنادي أسهم في تعزيز الحوار السياسي وإثراء النقاش في القضايا الوطنية المستجدة، وهو ما جعل منه « منتدى سياسيا يلتئم داخله نخبة من الفئة العالمة، وخلية لبعض رجالات الحركة الوطنية الذين قدموا لبلادهم خدمات جليلة بالعلم والعمل، وذاق البعض منهم من جراء ذلك محناً، وابتلي بلاء كبيراً بالسجن آناً، وبالحرمان من أسباب العيش آناً آخر.[4]

وإذا خرجنا من السياقات التاريخية التي كانت تفرض طرح قضايا معينة فإن موضوعات النادي

---

(1) احميدة، محمد، النادي الجراري: صفحة من تاريخ الثقافة المغربية خلال القرن العشرين، مجلة المناهل، عدد 79، ص 23.

(2) الأندية والمجالس الأدبية في الرباط ضمن كتاب: (الرباط مدينة الثقافة والفنون)، منشورات كلية الآداب، الرباط، ص 44.

(3) الجوهري، مصطفى. النادي الجراري بين التأسيس والامتداد، مجلة دعوة الحق، العدد 335، السنة 39 محرم- صفر/ مايو- يونيو 1998م، ص 48.

(4) من تاريخ الأندية بالمغرب، م س، ص 51.



الجراري تنوعت بتنوع الرواد والزائرين «فكانت محاضرات متعددة مختلفة، فمن الشعر إلى اللغة إلى المنطق إلى التاريخ إلى غير ذلك من المواضيع.»[1]

يؤكد مسألة التنوع هاته أحد رواد النادي وهو الأستاذ عبد اللطيف خالص، بقوله: « المذاكرات فيه كانت متعددة ومتنوعة ومختلفة، ولم تكن منحصرة في المذاكرات الفقهية.

كانت تفتح المذاكرات في مواضيع مختلفة، فمرة يكون موضوعا أدبيا، وتارة تعرض قضايا تاريخية نظرا لما كان للمرحوم من اهتمام بهذه المواضيع، وتارة كانت تعرض بعض الإنتاجات التي صدرت للفقيد العزيز سيدي عبد الله الجراري-رحمه الله- كلما صدر كتاب نتناوله ونتدارسه فيما بيننا وتجري مناقشات عامة.»[2]

على ضوء هذه الشهادة يمكن أن نجمل أهم موضوعات النادي الجراري وقضاياه فيما يلي:

1. قضايا دينية:

وهذا بحكم ثقافة صاحب النادي، وثقافة بعض رواده، فكانت النقاشات تدور حول بعض المسائل الفقهية وأخرى في مسائل تتعلق بتفسير آيات من القرآن الكريم، وأخرى في الحديث النبوي الشريف.

فمن المسائل الفقهية التي جرت مناقشتها في إحدى جلسات النادي مسألة رؤية هلال شهر رمضان، وما تمثله من تجاذبات واختلاف بين الفقهاء فيما يخص توحيد الصوم من عدمه في الأقطار الإسلامية.

ومن تفسير القرآن الكريم خصصت إحدى جلسات النادي للتداول في آيات من القرآن الكريم تفسيرا وبيان معنى، يتعلق الأمر بآية القصاص الواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[3]. ومن الحديث الشريف خصصت جلسات النادي في أحد أشهر رمضان للتدارس في بعض كتب الحديث، فاختير كتاب صحيح مسلم ليكون موضوع الدراسة والنقاش، يقول العلامة الجراري في هذا السياق: « وقد قام يجد من نشاطنا العلمي، نتدارس صحيح

(1) الجوهري، مصطفى. النادي الجراري: بين التأسيس والامتداد، مجلة دعوة الحق، العدد 333 ص 48.

(2) ظاهرة الأندية الأدبية بالمغرب، م س، ص 38.

(3) سورة البقرة: 179.



الإمام مسلم...وكان اختيارنا لهذه الدراسة يعد منقبة من مناقب شهر العرفان والقرآن، شهر النزول والغفران، شهر الطهر والنبل...»[1]

2.قضايا أدبية:

وهي أشهر القضايا التي كانت تثار للنقاش في النادي، ذاك أنه: « لما كان جل رواد النادي ممن يهتمون بالأدب، فإن المواضيع التي ارتبطت بالفن الشعري ستسجل حضورا قويا في أحاديث تلك الجلسات، وكان أبرز هذا الاهتمام تلك المساجلات الشعرية التي كانت تدور بين أعضاء النادي مصحوبة أحيانا بنظرات ذات نفس نقدي، ويبدو ذلك من خلال بعض التعاليق التي نجدها حول هذه المقطعة أو تلك القصيدة، أو حول مساجلة من المساجلات.»[2]

تعددت موضوعات الشعر وقضاياه في جلسات النادي الجراري، إلا أن أكثر المساجلات الشعرية التي كانت تجري على ألسنة شعراء النادي يخص شعر الإخوانيات، ويكشف هذا اللون من الشعر، طبيعة العلاقة التي كانت تربط الشاعر عبد الله الجراري بمعاصريه، فهناك العديد من العوامل التي تجعل هذا اللون الشعري سائغا لدى الشاعر، هناك أريحيته وكرمه، وناديه، الذي كان يضم العديد من خيرة أدباء تلك الحقبة.[3]

كانت زيارة النادي أو إخلاف الوعد بها من الأمور المحفزة على قريض الشعر بين رواد النادي، فغالبا ما يكون العتاب شعرا، من ذلك ما جرى بين أحمد الزبادي أحد رواد النادي الجراري وصديقه الشاعر أبي بكر بناني، فقد عاتب هذا الأخير ِبقوله:

أبا بكر أيا خلي ودي** منى نفسي وجاريَ في الديار

وعدتم في العشية أن تزورا** ومرّ الوقت كله في انتظار

فــهل عاق المجيء وصال حِبّ** يزوركم أواخر النهار

أجابه المخاطب بقوله:

رعاك الله يا جار الديار** وحافظ عهدها طول الجوار

(1) المجالس الأدبية، م س، ص 256.

(2) من تاريخ الأندية الأدبية بالمغرب، م س، ص 46.

(3) المجالس الأدبية، م س، ص 83.



وعـدتك أن أزور في عشيّ** بروض زانه زهر البهار

ولكـــني عاقني شغلٌ أكيدٌ** بإعطاء الدراهم للبيّار

ففي الأسبوع يأخذ كل مالي**ويتركني بلا فلس بـدار(1)

ومن الموضوعات التي تطرق لها شعراء النادي مما له علاقة بالشعر الإخواني، موضوع الهدايا وما يتبعها من تبادل الود وتعابير الإخاء؛ من الأمثلة على ذلك ما قاله الشاعر أبو بكر بناني مخاطبا العلامة محمد المهدي العلوي لما أهداه زهراً:

أهديتنا زهرا يفوح بطيبكم ** يا حبذا طيبٌ أتى من طيب

فأجابه مولاي المهدي العلوي بقوله:

شـــــكراً لكم إذ قبلتم زهرنا**وشكرتمونا بالثناء الطَّيِبِـــب

فالطيب يهدى للذي هو طيب**والشكر شنشنة الفتى المتأدبِ(2)

ويعتبر الحديث عن مشروب الشاي ونوعيته، ومذاقه وآثاره في شاربيه من الموضوعات الممتعة الطريفة التي آثارها المتساجلون، وسجلها العلامة الجراري، من ذلك قوله:

أتايٌ له قفزٌ من الحسن ساحرٌ** ولكنه دون الأحبة ماضرُ

فكيف يلذّ الشاي دون محمد** جميلِ أحاديث بها النفس تُزهرُ

فأجابه الشاعر محمد بن المهدي بقوله:

شـــرابٌ حلالٌ طيّب الطَّعم طاهرُ**تنافس فيه الأكرمون الأكابرُ

تراهم إذا دارت عليهم كؤوسه** وقد ملكتهم سَورة الشّاي بادروا

إلى مزجه بالسلسبيل من النهى** فنوناً وآداباً بها الكأسُ عاطــرُ (3)

يقول العلامة الجراي معلقا على هذا القطعة: «والقطعة مع ما تحمله من دعابة أخوية، حول

(1) م ن، ص 142.

(2) م ن، ص 155.

(3) م ن، ص 90.



مشروب الشاي وقيمه، تعرب في نفس الوقت عن مطارحات أدبية، تجود بها قرائح الإخوان، ممتدة في سموها إلى أوج الطرائف الممتعة، الآئلةفي النهاية إلى إبداء عواطف قلبية، ترتاح لها النفوس، وتطمئن إليها القلوب في جو مفعم بالعطف والصفاء، وذلك قيمة الشعر في ميزانه الذهبي، ومرماه العاطفي.»[1]

3. قضايا فلسفية:

لم تكن قضايا الأدب المعهودة وحدها تستأثر بموضوعات النادي الجراري، وإن كان ذلك اهتمام أكثر رواده، بل كان يتسع المجلس الأدبي أحيانا لمناقشة قضايا علمية بحتة أو فلسفية محضة، كتلك التي تتعلق بمفهوم الروح وحقيقتها، أو ما بعد الطبيعة.

كان الباعث على خوض غمار هذا البحث الشائك قصيدة للشاعر البونعماني تطرق فيها لمفهوم الروح ومعناها في قصيدة له يقول في مطلعها:

أقــول لنفسي كلما جئت مضجعي** فأدركُ أني في الحياة بلا شكِّ

ولكن إذا ما النوم حل بمقتلي** غدوت عديم الحس في قبضة الهُلك

فكيف أنا في النوم حيّ وميّتٌ** أجل إنه كونٌ أجلّ لدى السَّبكِ[2]

فتحت هذه القصيدة قرائح رواد النادي إلى تحليل أبياتها ومناقشة معانيها، وإلى المساجلة في موضوعها، الشيء الذي اعتبره صاحب النادي تحولا في موضوعات النادي وقضاياه من طرف الشاعر البونعماني «نراه اليوم يخلق ناديا جديدا، ويثير في عالم الأدب الروحي مجالس طريفة، ببيتين ونصف، كان قطب رحا الاندهاش من الأديب في جمع الضدين، الحياة والموت في شخص واحد.»[3]

كما كانت هذه القصيدة باعثة للعلامة الجراري أن يحرر في موضوع الروح بحثا أصيلا تعرض فيه لمفهوم الروح وحقيقتها عند العلماء والفلاسفة والمتكلمين، كما فتح المجال لمناقشة مسألة ما وراء

(1) المجالس الأدبية، م س، ص 216

(2) م ن، ص 204.

(3) م ن، ص 203.



الطبيعة، وكان نص الرازي محورا في المناقشة « أخذنا جميعا ندرس المقالة فيما بعد الطبيعة، فكنا نجهد أنفسنا في تفهم بعض تعابيرها المغلقة أو بتعبير أصح تراكيبها الخاصة.» [1]

المحور الرابع: النادي الجراري: الرواد والخصائص

أ- رواد النادي الجراري:

ما تميز به النادي الجراري عن غيره من الأندية المغربية الأخرى كثرة مرتاديه وتنوع مشاربهم واهتماماتهم، إذ لم يكن النادي يستقطب فئة معينة من الحضور، بل كان منفتحا على شرائح علمية واسعة، فكان يحضر فيه الأديب والمفكر والعالم والصوفي والسياسي وغيرهم، كما عرف النادي تنوعا في الانتماء الجغرافي لرواده» فأنت تجد في هذا المنتدى الجراري علماء وأدباء من الرباط، سلا، مراكش، فاس، سوس، مكناس، تطوان، الدار البيضاء، وجدة، آسفي، أي أن هذا المجلس- رغم أن مؤسسه عالم رباطي، ومقره الرباط- فإنه لم يكن مجلسا منغلقا، فجهات مغربية متعددة ممثلة فيه، هذا الانفتاح أكسب النادي الجراري تنوعا مدّ المجلس بحضور وتعددية تغني أحاديث المجلس وتخصب النقاش فيه.»[2]

كما أنه من المهم الإشارة إلى أن رواده لم يكونوا من المغاربة فحسب، بل كان يرتاده بين الفينة والأخرى أعلام من خارج المغرب كمصر وسوريا والجزائر وغيرها من البلدان.

أبرزرواد النادي من داخل المغرب:

ارتاد النادي الجراري أعلام كثر من داخل المغرب، منهم على سبيل المثال لا الحصر:[3]

- جوريو عثمان:

شاعر اشتغل بالتربية والتعليم، مدير مدارس محمد الخامس، من الموقعين على وثيقة الاستقلال سنة 1977.

(1) م ن، ص 214.

(2) احميدة، محمد، النادي الجراري: صفحة من تاريخ الثقافة المغربية خلال القرن العشرين، مجلة المناهل، عدد 79، ص 24.

(3) انظر: من تاريخ الأندية الأدبية في المغرب، م س، ص 409 وما بعدها.



- حكم محمد بن أحمد:

من مواليد مدينة الرباط شاعر وفقيه، كان قاضيا بالرباط وأحوازه، عمل مستشارا بالمجلس الأعلى للنقض والإبرام.

- خالص عبد اللطيف:

من مواليد مدينة الرباط، عمل مديرا للإذاعة والتلفزة المغربية، وكاتبا عاما لوزارة التشغيل.

- ابن الراضي، محمد:

من مواليد مدينة الرباط، شاعر وأديب، من المشاركين في الحركة الوطنية، اشتغل بالصحافة، كما عمل في السلك الديبلوماسي.

- السكيرج، أحمد:

من مواليد مدينة فاس، فقيه وعالم وصوفي، اشتغل في القضاء.

- ابن سودة عبد السلام:

من مواليد مدينة فاس، فقيه، ومؤرخ، اشتغل بخزانة القرويين بفاس.

- السوسي، محمد المختار:

من مواليد مدينة إليغ بمنطقة سوس، فقيه وشاعر وأديب، كان وزيرا للتاج والأوقاف في عهد الاستقلال.

- أحمد بن شقرون:

من مواليد مدينة فاس، فقيه وشاعر وأديب، رئيس رابطة علماء المغرب.

- محمد العبدي الكانوني:

من مواليد مدينة آسفي مؤرخ ومؤلف.

-إدريس بن الماحي:

من مواليد مدينة فاس، فقيه ومؤلف، اشتغل بخطة العدالة.



- محمد عثمان المسيفوي:

من مواليد مدينة مراكش، فقيه من فقهاء المغرب وعلمائه خلال فترة الحماية، اشتغل بالتدريس بكلية ابن يوسف.

- محمد المكي، الناصري:

من مواليد مدينة الرباط، وزير سابق، وأستاذ التعليم العالي، له عدة مؤلفات متنوعة.

- التهامي الوزاني:

من مواليد مدينة تطوان، أستاذ وفقيه، اشتغل في مجال التربية والتعليم، كما شغل منصب عميد كلية أصول الدين.

- محمد المنوني:

من مواليد مدينة فاس، أستاذ ومؤلف، وباحث في التاريخ والحضارة المغربيتين.

أبرز رواد النادي الجراري، من خارج المغرب:

كان أبرز الشخصيات العلمية التي زارت النادي الجراري وصاحبه من خارج المغرب:

- خير الدين الزركلي.
- عبد الفتاح أبو غدة.
- محمد رشاد عبد المطلب.
- محمود الطناحي[1].

ب: خصائص النادي الجراري:

تميز النادي الجراري عن غيره من الأندية بمميزات وخصائص، أجمل أهمها فيما يلي:

أولا- يعتبر النادي الجراري أطول الأندية الفكرية والأدبية بالمغرب، حيث حافظ على نشاطه الفكري أزيد من نصف قرن، بل وامتد عطاؤه إلى ما بعد وفاة مؤسسه، حيث حرص على استمرارية

(1)م ن، ص 52.



النادي وعطائه نجل العلامة الجراري العلامة الأديب الأستاذ عباس الجراري، إلى وقتنا الحاضر، وهذه ميزة لم تحصل لغيره من الأندية الأدبية والفكرية، فمعظمها توقف في حياة صاحبه، أو بعد وفاته.

ثانيا: استقطاب النادي لشرائح علمية واسعة، من فقهاء وأدباء ومؤرخين وسياسيين، فتنوعت المواضيع والقضايا المطروحة للنقاش بتنوع رواده وزواره، مما جعل من هذا التنوع أهم خصائص هذا النادي، وأحد عوامل نجاحه واستمراريته.

ثالثا: ضبط جلساته ومحاضراته، في محاضر خاصة، وإعداد تقارير تخص العروض التي تلقى في كل جلسة، مع مناقشتها والاتفاق على بنودها، يقول الأستاذ عبد اللطيف خالص: « وأظن أن آخر من وضع محاضر هذه الجلسات هو ابن الفقيد العزيز القاضي الجليل سيدي عبد الواحد الجراري، أطال الله عمره، فقد كان يضع لكل جلسة محضرا، وكنا نلتقي يوم الجمعة الموالي نبدأ بدراسة هذا المحضر، ويناقش ويعطي مهلة لمن كان على خطأ في حلبة الأسبوع الماضي ليأتي بحجج على ما قاله، وما قدمه، فإذا ما هو توصل إلى إقناع الآخرين بوجهة نظره كان بطبيعة الحال الفوز له، ومحي الشيء الذي كان يؤدي إلى إلغاء ذلك المحضر، وتحرير محضر آخر، يعطي لهؤلاء الحق فيما توصلوا إليه.» [1]

رابعا: إسهامه في بعث اليقظة الفكرية وبالأخص تلكم التي لها علاقة بالقضايا الوطنية المغربية، مع توجيه العمل الوطني والثقافي حيث كان يتم مناقشة الكثير من القضايا والمستجدات كمسألة الحماية الفرنسية، ونفي السلطان محمد الخامس، واستقلال المغرب، ومن ثم « فهي مجالس يحمل روادها مشروعا للنهوض بالفكر والواقع المغربي انطلاقا من رؤى واجتهادات كانت أحداث المرحلة ذات تأثير قوي في مساراتها ومجريات توجهاتها، إذا يمكن اعتبار مثل هذه المجالس بديلا عن الزوايا التي كانت محضن الفكر والثقافة، والأدباء والعلماء طيلة تاريخ المغرب»[2].

خاتمة:

في خاتمة هذا البحث نخلص إلى أن الشأن الفكري والثقافي في مغرب عهد الحماية عرف حركية

(1) ظاهرة الأندية في المغرب، م س، ص 38.

(2) تجليات الاعتقاد والانتقاد في التصوف المغربي، م س، ص 45.



متميزة تمثلت في عقد علماء وأدباء ومثقفي تلك الفترة لكثير من اللقاءات العلمية وتأسيس أندية فكرية وثقافية همت معظم المدن المغربية.

ولقد تميزت هذه المنتديات إضافة إلى -كثرتها-أن موضوعاتها عرفت تنوعا بحسب مستجدات الساحة الفكرية والأدبية والسياسية بالمغرب حينها، كما تميزت بانتظامها وضبط مجالسها وكتابة تقارير عن سير أعمالها، وبالأخص منتدى العلامة عبد الله الجراري.

ويعتبر النادي الجراري أبرز ناد فكري وأدبي شهدته الساحة الفكرية في مطلع القرن العشرين ويرجع ذلك بالدرجة الأولى إلى مكانة مؤسسه العلمية والوطنية حيث حرص على عقده واستمراريته إلى آخر أيام من حياته.

المصادر والمراجع:

1. ابن بسام، أبو الحسن علي، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط 1997.

2. ابن المظفر، الحاتمي، حلية المحاضرة في صناعة الشعر، تحقيق: جعفر الكتاني، الجمهورية العراقية، وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر والتوزيع، 1979.

3. احميدة، محمد، ظاهرة الأندية الأدبية في المغرب، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 1998.

4. احميدة، محمد، من الأدب المغربي على عهد الحماية، دار عكاظ للطباعة والنشر، 1993.

5. احميدة، محمد، من تاريخ الأندية الأدبية بالمغرب، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1، 2004.

6. أرسطو، طاليس، الخطابة، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، 1980.

7. آل برجل، أحمد، الصالونات الأدبية في الوطن العربي، مكتبة المشارق، القاهرة.

8. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، شمائل النبي صلى الله عليه وسلم، حققه وخرج

أحاديثه: ماهر ياسين فحل، أشرف عليه وراجعه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2000.

9. الجبوري، يحيي، الإسلام والشعر، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، 1383/ 1964م.

10. الجبوري، يحيى، مجالس العلماء والأدباء والخلفاء مرآة للحضارة العربية الإسلامية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2006.

11. الجراري، عباس، العالم المجاهد عبد الله الجراري، ط 1985.

12. الجراري، عبد الله، التأليف ونهضته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرباط، ط 1، 1985-1406.

13. الجراي، عبد الله، المجالس الأدبية، تقديم وتحقيق: عائشة نواير، منشورات النادي الجراري، الرباط، ط 1.

14. الجراي، عبد الله، من أعلام الفكر المعاصر، مطبعة الأمنية، الرباط، ط 1، 1971.

15. الجندي، أنور، أضواء على الأدب العربي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،1388هـ/ 1968.

16. الحسيني، قاسم(تنسيق)، الرباط مدينة الثقافة والفنون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات: 67، ط 1، 2014.

17. الحطاب، محمد جميل، المجالس الأدبية عند العرب، منشورات الهيئة العامة للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، ط 1، 2018.

18. عهد الوفاء، تأبين فقيد الدين والعلم والوطنية عبد الله بن العباس الجراري رحمه الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات: 67، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1404هـ / 1983م.

19. غلاب، عبد الكريم، قراءة جديدة في تاريخ المغرب العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2005.

20. الفاخوري، حنا، الجامع في تاريخ الأدب العربي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1986.



21. قط، البشير، مجالس الأدب في قصور الخلفاء العباسيين، مصطفى دار اليازوردي، عمان، الأردن، ط 1، 2009.

22. كنون، عبد الله، أحاديث عن الأدب المغربي الحديث، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 4، 1984م.

23. كنون، عبد الله، مذكرات غير شخصية، ضمن كتاب: ذكريات مشاهير علماء المغرب، دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2010.

24. المرير، محمد، النعيم المقيم في ذكرى مدارس العلم، ومجالس التعليم، تخريج: أحمد المرير، مراجعة: جعفر السلمي، منشورات: جمعية تطوان أسمير، تطوان، ط 2003.

25. الوزاني، محمد حسن، مذكرات حياة وجهاد: التاريخ السياسي للحركة الوطنية التحريرية المغربية، منشورات مؤسسة محمد حسن الوزاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1982.

المقالات من المجلات والدوريات:

1. احميدة، امحمد، النادي الجراري: صفحة من تاريخ الثقافة المغربية خلال القرن العشرين، مجلة المناهل، عدد9 السنة 29، العدد 79، رمضان -1427 أكتوبر 2006.

2. جلاب، حسن، الأندية الثقافية بمراكش بين الإشعاع الثقافي والعمل الوطني خلال الفترة الحماية، مجلة دعوة الحق، العدد 335، السنة التاسعة والثلاثون، محرم –صفر 1419 / مايو-يونيو 1998.

3. الجوهري، مصطفى، النادي الجراري: بين التأسيس والامتداد، مجلة دعوة الحق، العدد 333.

4. الطاهر، أحمد مكي، الصالونات الأدبية في الشرق والغرب، مجلة الدوحة، قطر، العدد 103، شوال 1404 / يوليوز 1984.

5. عيسى، فتوح، الصالونات النسائية الأدبية في العصر الحديث، مجلة الناشر العربي، العدد 9، السنة 1987.

6. قاسمي، محمد، ظاهرة الأندية الأدبية بالمغرب، مجلة المناهل، السنة 29، العدد 79، رمضان -1427 أكتوبر 2006.



7. كمال، نشأت، الصالونات الأدبية، مجلة القاهرة، العدد 84، شوال 1408/ يونيو 1988.

8. الصالون الأدبي وأثره في الحركة الثقافية مجلة فكر الثقافية، عدد 27 أكتوبر 2019.

التكامل المنهجي وأهمية توظيفه في العلوم الإنسانية والاجتماعية: حالة علم الجغرافيا

The Importance of Methodological Complementarity in The Humanities and Social Sciences: Geography Science as Case Study

د. عبد الواحد العمراني
الكلية متعددة التخصصات / تازة - جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المغرب



ملخص:

تهدف هذه الورقة إبراز أهمية توظيف التكامل المنهجي في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال دراسة حالة علم الجغرافيا؛ باعتباره علما ينهل من معين تخصصات مجاورة، يتقاسم معها مناهج البحث وأدواته، عند معالجته للظواهر الاجتماعية والمكانية. ولإنجاز هذا الإسهام تم توظيف المنهجين، الوصفي التحليلي والإمبريقي، وذلك بالاحتكام إلى ما راكمه البحث العلمي الجغرافي داخل الجامعة المغربية. تتلخص النتائج التي توصلت إليها هذه الورقة فيما يلي: أولا، أن بعض الموضوعات تفرض اعتماد مناهج بعينها وأدوات خاصة ضمن سيرورة البحث؛ ثانيا، أن البحث الجغرافي قد اتجه مع بداية الألفية الثالثة نحو اعتماد التعدد المنهجي؛ وثالثا، أن طبيعة التداخل بين العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام والجغرافيا بشكل خاص، تقتضي اعتماد مبدأ التكامل المنهجي في البحث.

كلمات مفتاحية:

علوم إنسانية واجتماعية - جغرافيا - تكامل منهجي - المنهج - المنهجية - جامعة مغربية.

Abstract:

This study seeks through this paper to highlight the importance of methodological complementarity in the human and social sciences through the case of the geography. This specialty is placed at the crossroads of several neighbouring disciplines, which



share with them the methods and tools of research. In order to achieve this contribution, we used the empirical approach and the descriptive, analytical method, by resorting to the reality of geographical scientific production in the Moroccan university. The main results of this article are as follows: First, some topics require the adoption of specific methods and tools as part of the research process. Second, geographical research at the beginning of the third millennium has tended to adopt several methods. Third, the nature of the human and social sciences in general and geography in particular requires the adoption of the principle of methodological complementarity in research.

Keywords:

Human and Social Sciences, Geography, Methodological complementarity, Methods, Methodology, Moroccan University.

مقدمة:

تعد العلوم الإنسانية والاجتماعية من أهم التخصصات التي تنفرد بمعالجة الموضوعات والظواهر السوسيومجالية المركبة والمتداخلة فيما بينها، مما يفرض على الباحثين دمج مبادئ لمناهج متعددة قصد فك رموز هذه الظواهر. ومع ذلك فهذه العلوم لم تستطع أن تتبنى منهجا خاصا بها يتوافق والبيئة أو الواقع المدروس في ظاهره وجوهره؛ إذ أصبحت تعيش حالة من التخبط والتيه المنهجي. ويظهر هذا في كون، أغلب الدراسات تعمل على تقليد مناهج وافدة وتسقط مجرياتها على بيئات ومجتمعات مخالفة تماما للواقع الذي نشأت فيه.

وهكذا، فالجغرافيا باعتبارها علما تركيبيا يتموقع في ملتقى مناهج علوم متنوعة[1]، يعد من أهم فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تقوم على مبدأ التكامل المنهجي. اعتماد هذا المبدأ في البحث الجغرافي، يفرض نفسه بحكم تداخل وتعقد جوانب ومستويات المجال الجغرافي، أي أن إدراك هذه المستويات وتحليلها باستعمال منهج واحد يكون ضعيفا وغير ذي جدوى. فالحاجة الملحة في الإنتاج الجغرافي الجديد، تفرض تصنيفا دقيق المكونات المنظومة المكانية، ثم تحليل الترابط الوثيق بين

- (1) GEORGE Pierre, Les méthodes de la géographie, que sais – je ? n° 1398, P.U.F, Paris, 1971, p 5.



مختلف عناصرها الطبيعية والبشرية وفق رؤية تركيبية ونسقية. وهذا الأمر، يدفع الباحث للاستناد إلى تخصصات علمية مجاورة والاستعانة بأدواتها ووسائلها المنهجية لتحليل الإشكالية المطروحة. على اعتبار أن «قيمة التخصص العلمي لا تكون إلا في إطار الاتصال المشترك والعلاقات المتداخلة مع التخصصات الأخرى»[1]. ومن تم، فالاحتكاك المتزايد للجغرافيا مع حقول علمية أخرى، قد أدى إلى تجزيء المعرفة وتشكيل فروع وتخصصات علمية دقيقة، ذلك أنه «لا يمكن الوقوف أمام أي منهج أو أداة علمية وقوفا نهائيا وجامدا، والنظر إليها على أنها وصلت إلى شكلها النهائي خلال ظهورها التاريخي، إذ لا بد من تطويرها وإغنائها لتساير الطبيعة التطورية للظاهرة التي تدرسها»[2].

وعموما، فالفكر الجغرافي عرف تطورا إبستمولوجيا سريعا، حيث انتقل من الوصف إلى التحليل ثم التطبيق؛ و«بموازاة ذلك توالت نظريات تدرجت من الحتمية إلى الإمكانية ثم إلى البنيوية»[3]. هذا التطور الإبستمولوجي كان له تأثير قوي على تنوع قضايا ومناهج البحث الجغرافي المعاصر. فالمناهج الموظفة مستمدة من السياق العلمي والفلسفي الذي ساد خلال مراحل بناء الفكر الجغرافي. وفي خضم هذا المسار التطوري، انفتح علم الجغرافيا على معظم العلوم والتيارات الفكرية، وقد أسهم هذا في إغنائه وتطويره، حيث طعم بأفكار ومفاهيم ونظريات ومناهج وأدوات وتقنيات جديدة، أدت إلى تنويع أساليبه وموضوعاته.

وفي هذا السياق، فعلم الجغرافيا بحكم تعقد القضايا التي يعالجها، فإنه يرتكز على بنية منظومة من المناهج، بقدر ارتكازه على منظومة المعارف. ذلك أنمناقشة وتحليل الدور الوظيفي للتكامل المنهجي في البحث الجغرافي، ينطلق من افتراضات متعددة بخصوص الأدوات المنهجية المعتمدة في دراسة وتحليل مجموعة من الموضوعات، في أفق بناء نموذج نظري يحقق التوازن بين مختلف مناهج البحث العلمي؛ بالرغم من اختلاف المبادئ الأنطلوجية والابستمولوجية التي توجهها، والتي لا يمكن أن تمنع من تحقيق الانسجام والتوافق بينها، في سبيل بلوغ غاية التكامل. لكن السؤال الذي

(1) - همام، محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، سلسلة دراسات فكرية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017، ص 6.

(2) - أوزي، أحمد، منهجية البحث وتحليل المضمون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط3، 2016، ص 65.

(3) - بلاوي، أحمد، من أجل علم جغرافي وظيفي تطبيقي وعملي، مجلة تانسيفت، مطبعة أنفو إدسيون، مراكش، 1998، العدد 2، ص 18.



يُطرح هنا هو: في ظل انفتاح علم الجغرافيا على تخصصات أخرى، هل يمكن تحقيق مبدأ التكامل المنهجي في البحث؟

المبحث الأول: الإطار المنهجي للدراسة

1- إشكالية الدراسة:

بالرغم من غزارة الإنتاج الفكري في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وفي علم الجغرافيا بشكل خاص، فإن التطبيق المنهجي لا يزال يعيش حالة من الخلط والتيه العام، سيما عند تحليل معطيات البحث الميداني. في هذا السياق، تبرز أهمية توظيف مبدأ التكامل المنهجي في الأبحاث والدراسات الجغرافية، عند وضع الفرضيات واختبارها، والذي ينعكس بشكل مباشر على عمليات جمع وعرض وتحليل البيانات؛ أي أن اللجوء إلى استعمال أكثر من منهج في معالجة الظواهر الجغرافية يحقق نتائج ملموسة تتطابق وما هو ملاحظ في الواقع. كما أن اعتماد الباحث لمناهج مختلفة عند تطرقه للقضايا الجغرافية، يجعله في موقع غير متحيز وبعيد عن الذاتية، وأن تفسيراته غالبا ما تكون أقرب للصواب، وتحليله يكون منطقيا وأكثر عمقا.

وهكذا، ستشهد الجغرافيا، بعد منتصف الثمانينات من القرن العشرين، تحولا نوعيا هاما. حيث كان هذا التغير جذريا، إذ شمل المحتوى والمنهج وحتى التقنيات المستخدمة في معالجة وتحليل الموضوعات[1]، وذلك بفضل «عودة الباحثين الشباب المغاربة من فرنسا وكلهم حماس لتحديث نظام التعليم المغربي، مسلحين بأدوات ومناهج وتخصصات جديدة بالرغم من وجود بنيات فكرية مقاومة لذلك»[2]. إلا أنه، مع بداية الألفية الثالثة، اتجه البحث الجغرافي إلى المبالغة في اعتماد وسائل وأدوات تكنولوجية وتقنية في البحث، إذ عمل على تقليد بعض التخصصات المجاورة، مما انعكس على نتائج الدراسات والأبحاث.

وعلى هذا الأساس، فالجغرافيا بالرغم من اعتمادها على منظومة متكاملة من مناهج البحث العلمي في دراسة التنظيمات المجتمعية، فإنها تنفرد عن باقي العلوم الاجتماعية والإنسانية بنظرتها

(1) - الفرا، محمد علي، مناهج البحث في الجغرافيا بالوسائل الكمية، وكالة المطبوعات الكويت، ط3، 1978، ص 23.

(2)- NABIL Lahcen, La géographie au Maroc durant le XXe s, évolution et apport à la recherche, N 17-18, Revue AFN Maroc, Décembre 2015, p 16.



التركيبية للقضايا المجالية؛ لذلك فدينامية هذه العلوم رهينة بمدى تطور مناهجها البحثية. في هذا الصدد، يرى الباحث محمد بلفقيه أن أي «مشروع جديد في العلوم الإنسانية يبحث بالضرورة في قضية واحدة ذات شقين متلاحمين كالبذرة، أحدهما منهجي صرف، والآخر فلسفي»[1].

بناء على ما سبق، تنطلق هذه الدراسة من التساؤلات الآتية:

- أين/كيف يبرز دور التكامل المنهجي في تطوير نتائج الدراسات والأبحاث الجغرافية؟
- ما هي المناهج البحثية التي تستخدم في الإنتاج الجغرافي بشكل خاص؟
- هل توظيف التكامل المنهجي عند معالجة الإشكاليات المجالية، يمكن أن يسهم في تحقيق نتائج متطابقة مع الواقع؟
- ما هي أسس ومقومات تطبيق مبدأ التكامل المنهجي في علم الجغرافيا؟

2- القراءة النقدية للمراجع المعتمدة والمهتمة بالموضوع:

لقد مكنت الدراسات السابقة من وضع تأطير نظري حول موضوع هذه الورقة، حيث تم الاطلاع على مجموعة من الأبحاث والدراسات، التي تصب فيه إما بشكل كلي أو جزئي. وهكذا، يمكن تصنيف هذه الدراسات إلى صنفين: صنف يعالج مناهج وأدوات البحث الجغرافي والاجتماعي، وصنف آخر ذو بعد وطابع إشكالي موضوعاتي.

- **الدراسات المنهجية:**

تكمن أهمية هذه الدراسات في كونها ساعدت على ضبط وفهم المصطلحات والمفاهيم، وفي إدراك واستيعاب الخطوات المنهجية، التي تتبع في معالجة مختلف التفاعلات الاجتماعية والمكانية والتمظهرات التي تترتب عنها؛ كما تمكن من معرفة نظريات وأساليب وأدوات البحث الجغرافي والاجتماعي. وتعد هذه الدراسات وثيقة الصلة بموضوع هذه الورقة؛

- **الدراسات الموضوعية:**

إن هذه الأبحاث والدراسات الجغرافية، وخاصة الحديثة منها، تفتقر لوضوح البعد المنهجي؛

(1) - - بلفقيه، محمد، الجغرافيا: القول فيها والقول عنها: البحث عن الهوية، النشر العربي الإفريقي، الرباط، ط1، 1991، ص40.



حيث تطرقت بشكل محدود إلى ذلك في بعض فقراتها. لكن بالرغم من ذلك، فقد مكنتنا من التقاط إشارات حول نوعية المناهج الموظفة في هذه الأطروحات الجغرافية.

3- أهمية الدراسة وأهدافها:

من الجدير بالذكر، أن الدراسات التي تناولت موضوع التكامل والترابط المنهجي في البحث الاجتماعي والإنساني، تكاد تكون محدودة جدا. ومن ثم يمثل الاهتمام به حاجة علمية ملحة، نظرا لأهميته في مناقشة القضايا المنهجية المتصلة بالبحوث، قصد تطويرها وتطبيقها في العلوم المهتمة بالإنسان والمجال. فاعتماد مبدأ التكامل المنهجي في الأبحاث والدراسات الجغرافية، يمكن الباحثين من تناول الإشكالية من زوايا متعددة النظر، لما لذلك من انعكاس على نتائج البحث، والتي في غالب الأحيان تتطابق مع الواقع المعيش، بل مع إسقاطات وتوقعات البحث كذلك.

وفي هذا الإطار، تكتسي هذه الدراسة أهمية بالغة في كونها ستسهم في تدعيم وتعزيز توجه انفتاح البحث الجغرافي على باقي الحقول العلمية الأخرى المساندة له. كما ستمكن من قياس الأثر المتوقع لمدخلات مناهج البحث المتعددة، بهدف إيجاد حلول لمشكلات المجتمع؛ ذلك أن التوصل إلى هذه الحلول وبمواصفات النجاعة المطلوبة، يقتضي اتباع خطة عمل تتسم بالاتساق في الجانب النظري، والقوة على مستوى الجانب المنهجي. وهكذا، وفي ضوء أهمية هذه الدراسة، وُضعت الأهداف الآتية:

- حصر الإنتاج الفكري الجغرافي[1] وتصنيفه حسب فروع الجغرافيا الأساسية، ضمن الإطار الزمني المحدد للدراسة (من سنة 1980 إلى 2016)؛ فضلا عن جرد أهم أنواع المناهج والأدوات المستخدمة في انجازه؛

- إبراز أهمية توظيف التكامل المنهجي في التحليل الكمي والنوعي لمعطيات الظواهر الجغرافية، وكذا على مستوى تفعيل سيرورة البحث ونتائجه وآفاقه المستقبلية؛

- إثارة اهتمام الباحثين الجغرافيين بضرورة الحفاظ على الهوية الإبستمولوجية للتخصص، أثناء اعتماد التكامل المنهجي عند طرق ومعالجة القضايا والإشكاليات الاجتماعية والمكانية؛

(1) - نقصد هنا بالإنتاج الفكري الجغرافي، الأبحاث والأطروحات التي تندرج تحت اسم شهادة السلك الثالث ودكتوراه الدولة ثم شهادة الدكتوراه، والتي أنجزها باحثون مغاربة حول المجال المغربي، سواء تلك التي تمت مناقشتها بجامعات أجنبية، أوتلك التي نوقشت بمختلف كليات الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب ابتداء من سنة 1980 حتى سنة 2016.



- الإسهام في إشاعة ثقافة المنهج والمنهجية بين عموم الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية بشكل عام، وفي الحقل الجغرافي بشكل خاص، من خلال تسليط الضوء على أسس ومقومات تطبيق التكامل المنهجي.

4- فرضيات الدراسة:

للإجابة على الأسئلة المطروحة أعلاه، ينطلق البحث من ثلاث فرضيات أساسية، نوردها كالآتي:

- ربما أن إتباع منهج واحد في دراسة الظواهر الجغرافية، قد لا يؤدي إلى رسم صورة متكاملة عن واقعها، والإحاطة بجميع جوانبها؛ كما أن الاقتصار على منهج واحد في البحث الجغرافي قد يفقده الأصالة ويجعله عقيما، وقد يطرح نتائجه للنقد أكثر من الأبحاث الأخرى التي ترتكز على تكامل المناهج؛

- يساعد توظيف التكامل المنهجي في تحليل وتفسير نتائج العمل الميداني من خلال وجهات نظر مختلفة، فضلا عن كونه يسهم في تعزيز نقط القوة وتلافي نقط الضعف الموجودة في كل منهج؛ مما يزيد من مصداقية وموضوعية النتائج المتوصل إليها؛

- أن علم الجغرافيا لا يعترف بوجود حدود بينه وبين العلوم المساندة له والمتآخية معه، وخاصة فيما يتعلق بمسألة الخطوات والأدوات المنهجية البحثة.

5- المفاهيم المهيكلة للدراسة:

إن تحديد المعنى الدقيق والمؤشرات الرئيسةللمفاهيم والمصطلحات الموضوعية، يقود إلى تفسير عناصر الإشكالية المدروسة. وهكذا، فالمفاهيم التي ترتكز عليها هذه الورقة، والتي تتناسب بشكل كبير مع أغراضها، هي كالآتي:

- **التكامل المنهجي:**

يتعلق الأمر بمسار منهجي يرتكز على إدماج الباحث، لمبادئ وقواعد وفلسفة وأدوات مجموعة من الحقول المعرفية، عند دراسته لظاهرة معينة؛ أيأن التكامل المنهجي هو استخدام عناصر معرفية ومنهجية من مواد مختلفة أو فروع المادة المعرفية نفسها للوصول إلى أهداف فكرية مسطرة؛ وهو



بذلك «يتغلب على جوانب الضعف في الدراسات ذات الطريقة الواحدة»[1]؛ لذلك فالتكامل المنهجي يساعد على التخلص من التكرار، حيث يوفر الوقت ويقتصد في الجهد والمال؛ أي أن المعرفة تعد في إطاره بمثابة الكل الذي لا يتجزأ، ولا يمكن تحصيلها إلا بمنهج تكامل العلوم والتخصصات وتداخلها. ويتخذ التكامل المنهجي شكلين أساسيين، أفقي، وذلك عن طريق نسج علاقات أفقية بين الخطوات المنهجية لميادين معرفية مختلفة؛ وعمودي، وذلك عبر الارتقاء بالمعرفة الجغرافية المحصلة في حقل معين، عمقا واتساعا وتداخلا بين فروع العلوم الأخرى.

- **المنهج:**

يكتسي أهمية قصوى في البحث العلمي، ذلك أنه «إذاغاب خضع البحث للعشوائية وأضحت المعرفة غير علمية»[2]. فهو يساعد على فهم السيرورة في دراسة الحقائق والاستدلال عليها، قصد بناء المعرفة العلمية. كما أن «المنهج يعد الأداة التكتيكية التي يعالج بها الباحث قضايا العلم الرئيسة»[3]، أي وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة. ويعرفه الجابري بكونه «جملة العمليات العقلية والخطوات العملية التي يعتمدها الباحث للكشف عن الحقيقة»[4]. ولعل أهم ما نخلصه من كل هذه التعاريف هو أن المنهج يعتبر ممارسة علمية يسعى من خلالها الباحث الوصول إلى معرفة علمية وفق قواعد منطقية منظمة.

وهكذا، فمناهج البحث العلمي تختلف باختلاف العلوم، ولكن توجد سمات مشتركة بين إشكاليات البحث تفرض تداخل المناهج، التي تتطور باستمرار تبعا لحاجات ومتطلبات المؤسسات والمجتمعات. وفي هذا الصدد، فإن مناهج البحث العلمي تتفرع إلى عدة أصناف. ومن أهمها نذكر: المنهج الوصفي التحليلي، والمنهج الإمبريقي، والمنهج الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي، والمنهج التاريخي، والمنهج الجغرافي...

(1) - سوتيريوس، سارانتاكوس، البحث الاجتماعي، ترجمة شحدة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، يناير 2017، ص280.

(2) - قاسم، محمد محمد، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1999، ص51.

(3) - دياب، علي محمد، المدخل والمنهج في الدراسات الجغرافية البشرية، مجلة جامعة دمشق، 2010، المجلد 26، العددين 3 و4، ص 823.

(4) - الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982، الجزء1، ص17.



- **المنهجية:**

هي علم الطرائق أو نظرية المناهج[1]، أي العلم الذي يدرس الإجراءات العملية لتطبيق مبادئ المنهج المتبع في البحث والاستقصاء؛ حيث يتولى تحديد الصفات والخصائص التي تتميز بها طرق البحث كالقصد والوضوح والاستقامة[2]؛ ذلك أن المنهجية تشكل مجموع الخطوات والتقنيات التي تتبع قبل البحث وأثناءه. لذلك فهي تتميز بتوفرها على «أساليب العمل العقلي وأنماط في التفكير، وإجراءات عملية في البحث عن حلول للمشكلات... فالتكامل بين التفكير والبحث والممارسة مبدأ من مبادئ المنهجية بصفة عامة»[3].

- **الجغرافيا:**

هو علم له أسسه ومقوماته الإبستيمولوجية التي تميزه عن العلوم الأخرى، وله كذلك مفاهيم ونظريات ومناهج ومقاصد تؤطره وتوجهه وتجعل منه علما نفعيا في خدمة المجتمع[4]. في هذا الصدد، ربط بلفقيه علمية الجغرافيا بضرورة توفر ثلاثة شروط أساسية وهي: «أن تحدد أولا موضوعها، وأن تضبط ثانيا منهجها، وأن تسائل ثالثا عن مردوديتها الاجتماعية»[5]. وهكذا فتعريف الجغرافيا، وفقا للتصور السابق، لا شك أنه يشير إلى كونه علما له موضوعه ومنهجه وفائدته؛ كما أنه «علم تأليفي بيني وتركيبي يصل ويتصل بعدد من الحقول العلمية»[6]. الأمر الذي أكسبها قدرة على التكيف والتأقلم مع مختلف العلوم (الجيولوجيا، الهيدرولوجيا، علم الاقتصاد، علم التاريخ، علم الاجتماع ...)، حيث تأخذ من أحضانها المنهج والطرائق في تحليل البيانات وتفسيرها[7]. في هذا

(1) - البحث الاجتماعي، م س، ص 713.

(2) - اشتى، فارس، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية،1991، المجلد1، العدد1، ص 38.

(3) - ملكاوي، فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، طبعة خاصة بالمغرب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرباط،2012، ص 15.

(4) - باحو، عبد العزيز، مقومات وأسس البحث الجغرافي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ط1، 2015، ص11.

(5) - الجغرافيا: القول فيها والقول عنها: البحث عن الهوية، م س، ص 40.

(6) - كيدو، إبراهيم، رصد لبعض شروط ومتطلبات التكامل بين التخصصات في العلوم الإنسانية بالجامعة المغربية: حالة علم الجغرافيا، المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي، فاس، ط1، 2011، ص 206.

(7) - قفصي، محمد، تطور الجغرافيا ودورها في التنمية المجالية، مجلة التدريس، كلية علوم التربية، الرباط، 2015، العدد 7، ص59.



السياق، فتكامل مضمون علم الجغرافيا في شقيه الطبيعي والبشري، فرض عليه إعادة النظر في مناهج وأساليب البحث المعتمدة، بما يضمن التوصل إلى الحقائق والمبادئ.وهكذا، فالجغرافيا بتركيزها على العلاقات والتفاعلات بين الإنسان والمجال، تكون قد تحررت من أصولها وما يقيدها بالعلوم الطبيعية وأمنت لها موقعا في حقل العلوم الاجتماعية[1].

6- المنهج والمنهجية المتبعة في انجاز الدراسة:

تلتقي الحقول المعرفية في دراستها للظواهر الاجتماعية والمكانية، عند استخدامها «المنهج الشمولي الموحد»[2]؛ إلا أن عمليات البحث أو طرائقه تختلف بحسب طبيعة الموضوع الذي تتم دراسته. «وبذلك يكون إتباع منهجية معينة من ثوابت البحث وليس من متغيراته»[3]. وفي هذا الصدد، أشار الهادي المثلوثي إلى أنه «من سار على غير نهج أصيل، حاد عن مساره وضيع عبر المسير أهدافه»[4].

اعتمدنا في انجاز هذا الإسهام، المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الإمبريقي، وذلك في سبيل الوصول إلى تصور حول كيفية دمج مجموعة من المناهج مع بعضها لمعالجة القضايا الجغرافية. وذلك من خلال الاحتكام إلى حصيلة البحث العلمي الجغرافي خلال فترة زمنية تمتد ما بين 1980 و2016. لأن الأطروحات الجامعية تشكل أهم مخرجات البحث الجغرافي الأكاديمي، كما تعد همزة وصل وتواصل بين مختلف أفواج وأجيال الباحثين، فضلا عن كونها تعكس الجوانب المنهجية في صورها المتعددة؛ ذلك أن اختيار منهجية العمل يرتكز على الملاءمة أكثر منه على الجودة. وهكذا، فقد سلكنا الخطوات المنهجية الآتية:

- **الجانب النظري:**

تمثل في الاطلاع على مجموعة من الأبحاث والدراسات، التي تهتم بموضوع تكامل المعارف والمناهج

(1) - فاندي، احفيظ، أزمة التدريس في التعليم، نحو تطوير النموذج الديداكتيكي في حقل الجغرافيا، مطبعة الرباط، ط1، 2015، ص 116.

(2) - منهجية البحث وتحليل المضمون، م س، ص 34.

(3) - البحث الاجتماعي، م س، ص 262.

(4) - المثلوثي، الهادي، في عودة الوعي إلى الفكر الجغرافي العربي، الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، الرباط، ورقة قدمت في أشغال الملتقى الرابع للجغرافيين العرب، ط1، 2008، ج2، ص 698.



البحثية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، بهدف تشكيل إطار وتصور فكري حول الإشكالية. وهكذا، فعند مراجعتنا للجوانب الموضوعية والمنهجية في الأطروحات الجغرافية، تبين أنه تمت الإشارة بشكل مقتضب ومحدد لمسألة التكامل والترابط المنهجي.

- **الجانب التطبيقي:**

وقد تمثل في تطبيق العديد من العمليات والخطوات المنهجية، وهي على الشكل الآتي:

الجدول رقم1: توزيع الأطروحات المدروسة حسب سنوات مناقشتها.

الرعيل	سنوات المناقشة	عدد الأطروحات	النسبة (%)
الأول	1980 – 1990	20	10
الثاني	1991 – 2000	50	25
الثالث	2001 – 2010	70	35
الرابع	2011 – 2016	60	30
المجموع		200	100

المصدر: عمل ميداني، 2016 و2017 و2018

- اختيار عينة قصدية للبحث تضم200 أطروحة جامعية لنيل شهادة الدكتوراه، والتي نوقشت بكليات الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعات المغربية[1]-سواء المطبوعة منها أو تلك المتاحة بصيغة رقمية والمتوفرة، إما في خزانة الكليات أو المنشورة على شبكة الأنترنيت - خلال الفترة الزمنية المحددة للدراسة.

- مراجعة وتفحص واقع الإنتاج العلمي الجغرافي، وذلك عبر تفريغ معطيات الأطروحات في جذاذة خاصة تتضمن مجموعة من المعطيات (الاسم، الجنس، العنوان، التخصص، الأدوات والمناهج المعتمدة، سنة المناقشة، الجامعة، الكلية، لغة الأطروحة، عدد الصفحات، الأستاذ المشرف...)؛

- فرز معطيات الجذاذة وتبويبها في شكل جداول إحصائية، اعتمادا على برنامجSPSS؛

(1) - بالنسبة لعينة الأطروحات التي توفرت لنا، فقد نوقشت بكليات الآداب والعلوم الإنسانية بالجامعات المغربية الآتية: محمد الخامس بالرباط، الحسن الثاني بالدار البيضاء والمحمدية، سيدي محمد بن عبد الله بفاس، القاضي عياض بمراكش، ومحمد الأول بوجدة.



- حصر وتصنيف وتحليل المناهج البحثية الموظفة في الأطروحات، فضلا عن جرد أدوات ووسائل جمع البيانات المستخدمة فيها.

المبحث الثاني: نتائج الدراسة

خلصت هذه الدراسة إلى عدة نتائج، من أبرزها:

- انتقال البحث الجغرافي مع الرعيلين، الأول والثاني[1] من الباحثين، من دراسة موضوعات جد دقيقة ومتخصصة، ومحدودة مجاليا وزمانيا، إلى دراسة العلاقات المتبادلة بين عناصر المنظومة المكانية.

وقد اعتمدوا في ذلك بشكل كبير على المنهج الكمي والعمل الميداني في جمع المعطيات والبيانات حول الظواهر الجغرافية المدروسة.

الجدول رقم2: توزيع الأطروحات حسب تخصصات علم الجغرافيا ما بين 1980 و2016.

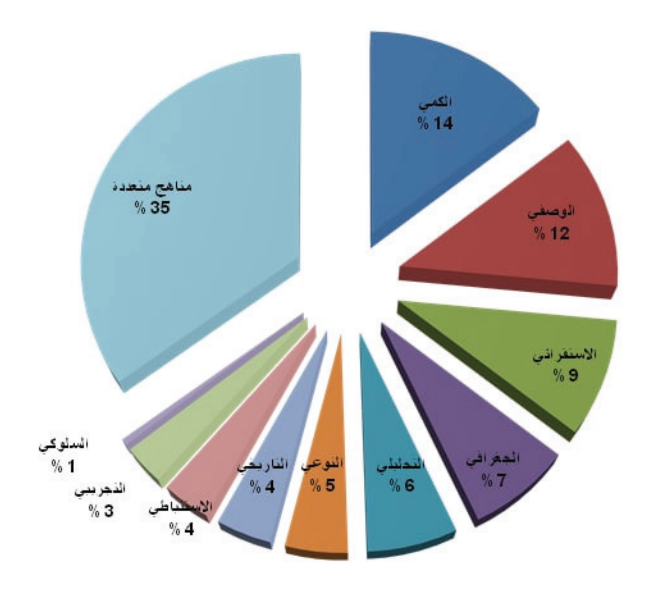
سنوات المناقشة / تخصص علم الجغرافيا	1990–1980	2000–1991	2010–2001	2016–2011	المجموع
الجيومرفولوجيا	21	15	8	4	48
الهيدرولوجيا	5	4	2	4	15
المناخ	4	3	2	1	10
البيوجغرافية	0	1	1	0	2
الأخطار البيئية	3	4	6	4	17
جغرافية الأرياف	6	8	23	26	63
جغرافية السكان	0	1	1	1	3
جغرافية اقتصادية	3	5	4	1	13

(1) يتعلق الأمر هنا بالرعيل الأول من الأساتذة الباحثين الذين تلقوا تكوينهم على يد أساتذة أجانب بعد الاستقلال؛ أما الرعيل الثاني فهم من إنتاج الرعيل الأول، وهم الأساتذة الذين تابعوا دراستهم العليا بالخارج، حيث حصلوا على دكتوراه السلك الثالث وانخرطوا في الوظيفة العمومية؛ فالبعض منهم سجل أطروحته لنيل دكتوراه الدولة تحت إشراف أساتذة الرعيل الأول.

جغرافية المدن	2	6	9	11	28
الجغرافيا السياسية	0	0	1	0	1
المجموع	44	47	57	52	200
المصدر: عمل ميداني، أبريل 2018					

وفقا لبيانات الجدول أعلاه، يلاحظ أن 18% من الدراسات والأبحاث الجغرافية التي أنجزت خلال الفترة الممتدة ما بين 1980 و2000 تندرج في فرع الجغرافيا الطبيعية ضمن تخصص الجيومرفولوجيا، بينما أزيد من 24% من الأطروحات التي أنجزت منذ بداية الألفية الثالثة حتى الآن، اتجهت إلى الجغرافيا البشرية، وبالضبط نحو دينامية المجالين الريفي والحضري، فضلا عن دراسة موضوعات التنمية الترابية، و«موضوع تنظيم الفضاء الجغرافي، الذي أسس لطفرة منهجية جديدة في الفكر الجغرافي»[1].

الشكل رقم1: أنواع مناهج البحث المصرح بها في الأطروحات الجغرافية المدروسة



المصدر: عمل ميداني، أبريل 2018

(1) - بولربح، علي، جغرافيا ما بعد الحداثة...تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليوز – شتنبر، العدد 175، 2018، ص 258.



يُظهر الشكل رقم 1 أن 14% من الأطروحات الجغرافية التي اعتمدت المنهج الكمي قد أنجزت قبل سنة 2000، أي من طرف الرعيلين الأول والثاني من الباحثين الجغرافيين؛ في حين أن 35% من الأطروحات الجغرافية التي أدرجت مناهج متعددة أنجزت بشكل خاص من طرف الرعيلين الثالث والرابع من الباحثين الجغرافيين؛ كل هذا يبرز التوجه العام للباحثين صوب اعتماد التعدد المنهجي في البحث الجغرافي.

- **اتجاه البحث الجغرافي مع الرعيلين الثالث والرابع[1] من الباحثين نحو تعزيز إدماج مناهج متعددة في دراسة الإشكاليات والقضايا السوسيومجالية.**

حيث إن هذه الأطروحات ركزت عند طرقها للقضايا والإشكاليات الجغرافية على دراسة التفاعلات والتأثيرات المتبادلة بين مختلف مكونات المنظومة المكانية؛ ذلك أن طبيعة الموضوعات المعالجة، فرضت ضرورة اعتماد النظرة الشمولية والتركيبية في التحليل، من خلال تبني خيار التعدد المنهجي، انطلاقا من الانفتاح على باقي التخصصات الفكرية المجاورة والمساندة، والاستلهام منها سواء على مستوى المنهج المتبع أو على مستوى الأدوات المنهجية المستعملة.

الجدول رقم3: توزيع الأطروحات الجغرافية ما بين 1980 و2016حسب عدد المناهج المعتمدة فيها

الرعيل	فترة المناقشة	أحادية المنهج		متعددة المناهج	
		العدد	%	العدد	%
الأول	1980 – 1990	44	33.8	6	8.5
الثاني	1991 – 2000	36	27.7	8	11.4
الثالث	2001 – 2010	34	26.1	24	34.2
الرابع	2011 – 2016	16	12.3	32	45.7
المجموع		130	100	70	100

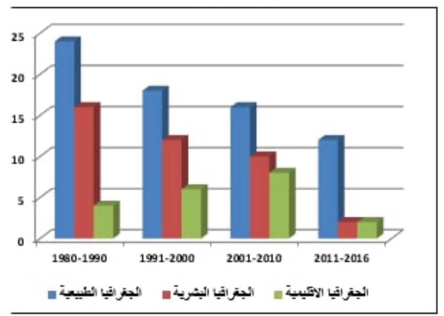
المصدر: عمل ميداني، أبريل 2018

تبرز معطيات الجدول رقم 3 أن اعتماد التعدد المنهجي في البحث الجغرافي عرف تطورا ايجابيا، بحيث انتقل من 8.5% إلى حوالي 46% خلال الفترة الممتدة ما بين 1980 و2016. وهكذا، فهذه

(1) - المقصود هنا بالرعيلين الثالث والرابع، الأساتذة والطلبة الباحثون، الذين يعتبرون من خريجي مراكز سلك الدكتوراه المحدثة في الجامعات المغربية في بداية الألفية الثالثة (2005).

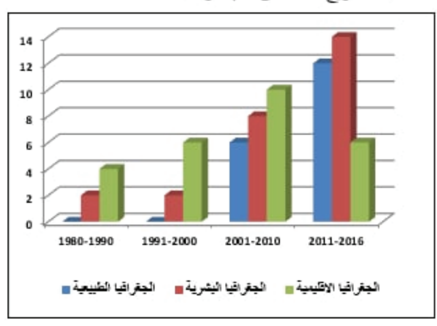
النتائج تشير إلى أنه بالرغم من اتجاه البحث الجغرافي إلى تنويع مناهجه وأدواته، فإن أغلب ما أنتج منه لم يسع إلى تحقيق التكامل بين مختلف المناهج، بحيث عمل على توظيف كل منهج بشكل منعزل.

الشكل رقم2: توزيع الأطروحات التي اعتمدت منهجا واحدا حسب الفروع الأساس للجغرافيا.



المصدر: عمل ميداني، أبريل 2018

الشكل رقم3: توزيع الأطروحات التي اعتمدت مناهج متعددة حسب الفروع الأساس للجغرافيا.



بالنظر إلى الشكل رقم 2 نلاحظ أن الأطروحات المنجزة في الجغرافيا الطبيعية هي التي اعتمدت منهجا واحدا، ذلك أن بعض الموضوعات (الجيومرفولوجية، المناخية...) تفرض اعتماد مناهج وأدوات خاصة عند معالجتها؛ وهو ما يدفع الباحثين في هذه الحقول الجغرافية إلى الابتعاد عن إقحام مناهج وأدوات متعددة عند جمع وعرض وتحليل البيانات؛ لذلك سنلاحظ على أن أزيد من 65% من هذه الدراسات لا تحتاج إلى إدراج منهج جديد في سيرورة البحث، والتي تعتبره بقدر ما يخدمها مشوشا عليها. لكن مع بداية الألفية الثالثة، لاحظنا أن أزيد من 35% من الأطروحات، قد اتجهت نحو إدراج أدوات ومناهج متعددة في مدارستها للظواهر الجغرافية (شكل رقم 3). ويعود ذلك بالأساس إلى كون الموضوعات المعالجة في هذه الأطروحات تقتضي توظيف التعدد المنهجي؛ على اعتبار أن اختيار مناهج البحث وأساليبه يتوقف على طبيعة المشكلة التي تمت صياغتها. إلا أن هذا الأمر أدى إلى حدوث خلط على المستويين الموضوعي والمنهجي في بعض البحوث.

- **توافق طبيعة موضوعات الأطروحات الجغرافية مع مبدأ التكامل المنهجي،**

ذلك أن اتجاه البحث الجغرافي إلى دراسة العلاقات والتفاعلات المتبادلة بين مختلف مكونات المنظومة المكانية، انطلاقا من مبدأ الاحتكاك والتكامل مع تخصصات معرفية أخرى، قد أدى إلى اتساع ميدان ممارسته، لتتنوع بذلك الموضوعات والمناهج المعتمدة في معالجتها. وهكذا، فخاصية



التنوع الموضوعي والمنهجي أدت إلى إغناء الفكر الجغرافي، وساهمت في الدفع به إلى الأمام وبسرعة؛ حيث ظهرت إبداعات في الموضوعات والمناهج.

الجدول رقم 4: توزيع الأطروحات حسب فروع علم الجغرافيا وتخصصاته.

فروع علم الجغرافيا	التخصص	العدد	%
الجغرافيا الطبيعية	الجيومرفولوجيا	48	24
	الهيدرولوجيا	15	7.5
	الجغرافية المناخية	10	5
	البيوجغرافية	2	1
	الأخطار البيئية	17	8.5
الجغرافيا البشرية	جغرافية الأرياف	63	31.5
	جغرافية السكان	3	1.5
	جغرافية اقتصادية	13	6.5
	جغرافية المدن	28	14
	الجغرافيا السياسية	1	0.5
المجموع		200	100

مصدر المعطيات: فحص محتوى عينة الأطروحات المدروسة، ماي، 2018

تشير معطيات الجدول رقم 4 إلى أن 54% من أطروحات الجغرافيا البشرية قد ركزت على دراسة كيفية انتشار وتوزيع الظواهر السوسيومجالية، وذلك عبر استقراء الظاهرة ووصف معالمها وأبعادها المجالية، ثم القيام بالعمل الميداني لجمع المعطيات؛ فضلا عن استخدام الأدوات الكرطوغرافية لعرض وتحليل نتائج الدراسة الميدانية، والبحث عن الأسباب والدواعي التي تكمن وراء الرؤية أو الصورة الجغرافية الواقعية؛ في حين أن 46% من أطروحات الجغرافيا الطبيعية عالجت موضوعات جد دقيقة، حيث تطرق البعض منها إلى إشكاليات متداخلة فيما بينها.

كل هذا يبرز الاتجاه العام لعلم الجغرافيا، نحو اعتماد مناهج متعددة في البحث، نظرا لكون القضايا التي يتطرق إليها تتميز بالتداخل. لذلك، فاعتماد مبدأ التكامل المنهجي يسمح للباحث بدراسة نقطة واحدة من زوايا متعددة، مما يؤدي إلى إثراء المعرفة حول الموضوع؛ كما أنه يسعى للحفاظ على وحدة المعرفة البشرية. بالإضافة إلى ذلك، فقد فرض الارتباط الوثيق بين كافة فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية على المستوى المنهجي، اعتماد الرؤية الشمولية والمتكاملة عند تحليل الظواهر السوسيومجالية.



2 - مناقشة نتائج الدراسة:

يمكن مناقشة النتائج التي توصلنا إليها، على الشكل الآتي:

- إن ارتكاز البحث الجغرافي من طرف الرعيلين، الأول والثاني من الباحثين، على دراسة موضوعات جد دقيقة ومتخصصة، ومحدودة مجاليا وزمانيا، يجد تفسيره في كون هذه الموضوعات تقتضي الاقتصار على منهج واحد في البحث بدل إدراج مناهج متعددة. إلا أن، الاقتصار على اعتماد المنهج الكمي بشكل خاص وانفرادي قد لا يؤدي إلى كشف وفهم الظاهرة موضوع البحث بشكل عميق، كما أنه لا يعمل على ربط عناصر الظاهرة فيما بينها، والتي تحتاج إلى شرح وتحليل مدقق قصد تحديد أهمية كل عامل ضمن مجريات تطور الظاهرة. لذلك، فتواجد المنهجين الكمي والكيفي في البحث الجغرافي أمر مرغوب فيه وضروري، لأن البحث الذي يعتمد على أحدهما دون الآخر لا شك أنه سيكون ناقصا.

- إن اتجاه البحث الجغرافي مع الرعيلين الثالث والرابع من الباحثين نحو تنويع المناهج عند دراستهم للإشكاليات، قد انعكس على وضعيته ومكانته ضمن منظومة العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ حيث إنه بالرغم من توظيف مناهج متعددة في البحث الجغرافي، فإن ذلك لم يحقق التكامل المنهجي على مستوى سيرورة البحث. مما أدى إلى انحراف البحث الجغرافي وفقدانه لهويته الموضوعية والمنهجية؛ ذلك أنهما بين أيدينا حاليا من حصيلة حول الإنتاج العلمي الجغرافي، يشكو نوعا منالخلط وعدم التركيز على المستوى الموضوعي والمنهجي. وهكذا، فالبحث الجغرافي في الآونة الأخيرة يهيمن عليه منطق التقليد والاقتباس المبالغ فيه لأفكار ونظريات سابقة متجاوزة، مما كرس العجز عن الفهم الحقيقي للظواهر السوسيومجالية، الأمر الذي يعطل تجديد الفكر الجغرافي، على اعتبار أن مسألة «الهم المنهجي»[1] في الدراسات الجغرافية أصبحت متجاوزة عند كثير من الباحثين في الوقت الراهن؛ ذلك أنه عندما تفحصنا غالبية الأطروحات فإنها لم تهتم بتطوير البحث الجغرافي، سواء على المستوى الموضوعي أو المنهجي.

- إن توافق طبيعة ونوعية الأبحاث والدراسات الجغرافية مع مبدأ التنوع المنهجي، يجد تفسيره في أن تعدد المدارس والاتجاهات الفكرية الجغرافية، أسهم في تأسيس مناهج تعكس توجه كل تيار

(1) - بلفقيه، محمد، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2007، ص 179.



فكري، وظروف وحيثيات تطور كل مدرسة. ذلك أن «المقاربات المنهجية تختلف من مفكر لآخر، وبالتالي من مدرسة إلى أخرى، إن على المستوى الإيديولوجي أو على مستوى الانتماء الجغرافي»[1]. وهكذا، وبصرف النظر عن مدى اعتماد هذه المناهج في البحث الجغرافي فإن توظيفها يتم بشكل غير واضح. ومن ثم، «فالبحث الجغرافي عليه أن يركز على الجانب الطبيعي والاجتماعي في إطار التكامل، أي ينطلق من الجانب الطبيعي لخدمة المجتمع، وبذلك أسس النظريات والنماذج التي محصها بالخبرة الميدانية»[2].

- وهكذا، فقد أسهمت التطورات المتلاحقة التي عرفها علم الجغرافيا، منذ النصف الثاني من القرن 20 م، في ظهور مؤشرات تبعث الأمل في تأسيس معرفة جغرافية حديثة، تعتمد مناهج جديدة[3]؛ إلا أن تسارع وثيرة هذه التطورات، أدى إلى تقسيم المعرفة وتفريعها إلى عدة تخصصات جزئية دقيقة. الأمر الذي ساهم في ظهور تيارات لا ترغب في الخروج بالبحث الجغرافي من النمطية المعهودة نحو واقع متجدد يخدم قضايا تهم المجال والمجتمع. وأصبحت تدافع عن ضرورة تمتين الروابط والعلاقات الأفقية والعمودية بين فروع البحث الجغرافي وباقي العلوم المجاورة، تلبية لضرورة داخلية ترتبط بالحاجة الملحة، لتجاوز تجزيئ المعرفة الجغرافية؛ وكذا من ضرورة خارجية تتعلق بالتعاون المتبادل بين مختلف التخصصات الفكرية، والمشاركة في تقاسم المنافع فيما بينها.

- وعلى الرغم من ذلك، فإن مبالغة الباحثين الجغرافيين في الانفتاح على تخصصات علمية أخرى وتقليدها في منهجية العمل، قد أدت إلى انسياق البحث الجغرافي مع الشكل وإغفاله للمضمون؛ ويظهر ذلك من خلال الإنتاج الجغرافي الذي أنتج في بداية العشرية الثانية من الألفية الثالثة، والذي انحرف إلى درجة أصبحت تهدد هويته ومستقبله. وهكذا، فقد لاحظنا من خلال تفحصنا لهذه الأطروحات أن الباحثين لم يدققوا في مصطلح المنهج، كما أنهم انساقوا مع تطور الوسائل والتقنيات التكنولوجية، والتي أصبحت تزداد رسوخا في صفوفهم، بفعل ما لها من بريق

(1) - بلفقيه، عبد المولى، الجغرافيا بين البحث عن هويتها الابستمولوجية ووظيفتها التربوية، ص 5، موقع نقابة مفتشي التعليم. شوهد بتاريخ:2017/02/14. في:

https://www.synd-inspect.com/images/pdf/geograbelafqih.pdf

(2) - ضايض، حسن، والرحالي، ميلود، المعرفة الجغرافية بالمغرب وسؤال الهوية: مسارات رحلة وعي بأهمية المجال وقضايا المجتمع، مجلة العلوم الاجتماعية، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، 2017، العدد 1، ص 12.

(3) - جغرافيا ما بعد الحداثة... تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا، م س، ص 247.



وجاذبية؛ حيث صرفتهم عن اللجوء إلى الميدان في بعض الأحيان، وعن الغوص في تحليل ما هو أساسي في البحث، مما انعكس على قيمة وجودة الإنتاج العلمي الجغرافي، الذي أصبح يغلب عليه التقليد والنمطية بعيدا عن التجديد، إذ نجد دراسات وأبحاث على قدر كبير من الجمالية على مستوى الشكل وعلى درجة قليلة من الأهمية والفاعلية على مستوى المضمون؛ فضلا عن أنها تحمل ملامح العلوم الأخرى التي اشتقت منها مناهجها وأدواتها.

- هذا الأمر يدعو إلى القلق والتفكير في مستقبل الجغرافيا، وأصبح هذا القلق يزداد، سيما عندما اتجه البحث الجغرافي بوتيرة سريعة إلى استعارة وتقليد، وذلك بشكل عشوائي غير مبني على أسس علمية، لمناهج وأدوات بحث من حقول معرفية مجاورة، يتقاطع معها في دراسة بعض القضايا الاجتماعية والمكانية. وهذا يؤكد أن «الفكر الجغرافي أصبح ينحو نحو التوكل والتقليد في ظل التجزئة المعرفية، حيث أصبح من غير المستطاع الحديث عن مدرسة جغرافية مستقبلية، بقواعدها ومناهجها بعيدا عن التبعية والاستيراد العلمي للمناهج والأدوات»[1]، ذلك أن المنعطف الذي انزلق إليه البحث الجغرافي الحالي، يدفع على الحيرة، «حيث كثر الجغرافيون ولم ينتجوا جديدا، على الموروث داسوا وعن الإبداع عجزوا»[2].

3 - أسس ومقومات تحقيق التكامل المنهجي في البحث الجغرافي

يظهر التكامل المنهجي في البحث الجغرافي من خلال دمج مجموع العمليات والإجراءات، التي تعكس الترابط المتين بين مختلف فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية. لذلك نجد Hammersley[3] يربط تحقيق التكامل المنهجي عند تفعيل سيرورة البحث الاجتماعي والإنساني بأشكال مختلفة، إما بالتثليث المتعاقب أو التثليث المتزامن أو التحول من منهج إلى آخر خطوة خطوة[4]. في هذا الصدد، وبناء على نتائج الدراسة، وقبل أن نعرض لمختلف الجوانب المنهجية والمهارية المرتبطة بوضع تصور نظري حول تحقيق التكامل المنهجي في البحث الاجتماعي والإنساني بصفة عامة والبحث الجغرافي

(1) - في عودة الوعي إلى الفكر الجغرافي العربي، الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، م س، ص 697.

(2) - م ن، ص 700.

(3) - HAMMERSLEY. M, The Relationship between Qualitative and Quantitative Research, 1998.

(4) - البحث الاجتماعي، م س، ص130.



بصفة خاصة، فإننا نرى أنه من اللازم عرض رزنامة من الشروط الموضوعية التي ينبغي على الباحث التقيد بها قبل الإقدام على تطبيق التكامل المنهجي، وهي على الشكل الآتي:

- ضرورة التحكم في ضوابط مناهج البحث الجغرافي مع الانفتاح على المناهج المستوردة والاستفادة من إيجابياتها، في إطار الحدود التي تحافظ على خصوصية العلم، بهدف تذويب الفروقات والخلافات بين المناهج الكمية والنوعية. وذلك على اعتبار أن «المعرفة الواعية بمناهج البحث العلمي تمكن العلماء الباحثين من إتقان البحث وتلافي كثير من الخطوات المتعثرة أو التي لا تفيد شيئا»[1]؛

- استحضار المنطق في ترتيب الأفكار واتساقها الداخلي عند تطبيق التكامل المنهجي أثناء تحليل عناصر المشهد الجغرافي، حتى يتحقق الانسجام والترابط على مستوى الإنتاج الفكري؛

- ضبط الإطار المفهومي والنظري للموضوع المدروس، ذلك أنه هو الذي يوجه ويحشد الاستراتيجيات المنهجية التي يجب الارتكاز عليها في وضع وتمحيص الفرضيات؛

- إدماج مميزات كل منهج مع بعضها البعض في البحث الجغرافي، بهدف الانتقال من الجغرافيا التجزيئية إلى الجغرافيا التكاملية المبنية على تنوع المناهج وتداخل المعارف واعتماد التحليل المتناسق والمتسلسل؛

- ضرورة ملاءمة المناهج المنتقاة مع الظواهر المدروسة بهدف التحكم فيها، لأن الذي يتحكم في المناهج التي نُقبل على اختيارها، هو طبيعة الظواهر موضوع الدرس والبحث، ونوع المدخل الذي سندرسها منه؛

- ضرورة تكامل القواعد النظرية للمناهج الموظفة في البحث الجغرافي مع الإجراءات العملية والتطبيقية الخاصة بكل بحث؛ مع ضرورة تحديد «كيفية الاستفادة من هذا التكامل بالصورة المثلى التي تفيد ولا تضر»[2].

وعلى هذا الأساس، فمناهج البحث الجغرافي تتصف بالتطور والتغير تبعا للحركية المستمرة

(1) - بدوي، عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1963، ص 7.

(2) - عتلم، موسى فتحي، وضايض، حسن، دور التكامل المعرفي في فاعلية البحث الجغرافي، المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي، فاس، ط1، 2011، ص 156.

للواقع السوسيومجالي، كما أن الإنتاج الفكري للعقل الجغرافي ما هو إلا انعكاس لفترات زمنية محددة. لذلك يلزم تكييف مناهج البحث وتعديلها بشكل مستمر، بما يتناسب وتلك التطورات والتغيرات التي تشهدها الحياة.

وفي إطار تطوير المقومات الثلاثة لعلم الجغرافيا المرتبطة بالموضوع والمنهج والوظيفة المجتمعية؛ وكذا، في سياق تطور الإشكاليات وقضايا البحث، نقترح قائمة نظرية نتصور أنها قد تسعى لتحقيق التكامل المنهجي في البحث الجغرافي، تنطلق من التحول من منهج إلى آخر خطوة خطوة، ضمن سيرورة البحث. هذا البناء النظري، سينطلق من مناهج البحث المعتمدة في الأطروحات الجغرافية المعالجة في هذه الورقة، وسيرتكز على خمس أسس رئيسة وهي كالآتي:

- **الأساس الأول: ضبط الحدود الموضوعية والمكانية والزمانية للإشكالية المدروسة،**

باعتبارها منظومة معرفية ومنهجية متكاملة ومترابطة عضويا، فتفكيكها ينطلق من بنيتها الداخلية عبر تتبع التغيرات النوعية والحركية المكانية، لإدخال كل منهج في سياقه وفي حينه، وكلما اقتضت الضرورة ذلك. وهكذا، فلكي نلم بالتكامل المنهجي ونبسط استخدامه، فإننا نرى أنه من الضرورة بمكان تركيز الاهتمام على بناء وصياغة الإشكالية في سياقها الكلي وليس الجزئي، ذلك أنه على الباحث أن يهتم بملاحظة الظاهرة موضوع البحث، بغير فكرة مسبقة ويجب أن يقتصر دوره على الإنصات للظواهر الجغرافية وكتابة ما تمليه عليه؛

- **الأساس الثاني: تحديد المناهج واختيار الأدوات والوسائل الملائمة لكل مرحلة من مراحل سيرورة البحث،**

على اعتبار أن المسألة تتحكم فيها منظومة متداخلة من العوامل الموضوعية والحيثيات الزمكانية، والتي يجب على الباحث الانتباه والإشارة إليها عند تبريره لاختيار المناهج المتبعة في البحث؛

- **الأساس الثالث: انتقاء الخطوات والمميزات الأساس لكل منهج،**

والتي تعد بمثابة المستوى الأول من تطبيق التكامل المنهجي في البحث. إلا أن هذه العملية تقتضي من الباحثين وضع جميع الخطوات المنهجية المرتبطة بكل منهج تم اختياره بشكل متقابل، ثم انتقاء فقط الخطوات التي تحقق التكامل فيما بينها؛

- **الأساس الرابع: ترتيب الخطوات المنهجية المنتقاة،**



ودمجها بشكل منظومي وبنيوي مع بعضها البعض، ذلك أن هذه العملية ترتبط بتفعيل الخطوات المختارة أفقيا وعموديا، وبشكل متزامن أثناء تفعيل سيرورة البحث؛

- **الأساس الخامس: مراعاة البعد الإنتاجي (النظري)**

عند تطبيق النموذج النظري للتكامل المنهجي، والذي يبرز في صورة الإبداع الفكري والمنهجي؛ فضلا عن التركيز على البعد الاستهلاكي (التطبيقي)والذي يظهر من خلال تصريف نتائج وتوقعات البحث في عمليات التدبير والتخطيط واتخاذ القرار.

خاتمة

انطلاقا مما سبق، يتبين أن اعتماد مبدأ التكامل المنهجي في سياق العلوم الإنسانية والاجتماعية يشكل خيارا عمليا أنسب لتناول مختلف الظواهر السوسيومجالية، كما أن طبيعة هذه الإشكاليات تفرض على الباحث الانفتاح على مناهج وأدوات متعددة صوب تأسيس نموذج فكري يرتبط بتحليل الواقع بعيدا عن التجريد والتكهن. وهكذا، فمعرفة الواقع الجغرافي وتحليله تقتضي استخدام التكامل المنهجي، والذي يؤدي إلى تحديد التنظيم الداخلي لبنية الإشكالية، ومنها إلى فهم تنظيم المكان الجغرافي في إطار التفاعل والتكامل العام. كما يُلزم التكامل المنهجي الباحث تناول الموضوع بشكل نسقي، بدل تناول كل عنصر بمعزل عن الآخر، بدء بتشخيص الواقع وتحليله وتحديد الأهداف والمناهج الموظفة وصولا إلى توقع النتائج المحتملة؛ ومن ثم تُقدم الاقتراحات العملية لحل المشكلة، ثم الرجوع إلى الميدان لاختبار النتائج والتأكد من مدى قبولها أو رفضها.

يضطلع التكامل المنهجي بدور هام على مستوى تقريب التخصصات فيما بينها، فضلا عن مقاربة الإشكاليات والموضوعات السوسيومجالية من وجهات نظر متعددة، لأن نشأة هذه الظواهر تتداخل فيها عناصر مختلفة. كما أنتوظيف التكامل المنهجي يزيد من احتمالية تحقيق المصداقية العلمية والمنفعة المجتمعية للبحث. بالإضافة إلى ذلك، فاعتماد مناهج متعددة لتفسير كل مرحلة على حدة من مراحل البحث، وتحليلها بشكل منعزل عن الأخرى يفرض توضيح قواعد العمل، وإبراز الرؤية والآفاق المستقبلية.

إن ما يكتب حول القواعد والضوابط المنهجية في حقل الجغرافيا، يبقى اجتهادا بشريا قابلا للتطوير والتعديل، حسب مجريات الظواهر المدروسة. فالبحث في سياق التفكير المنهجي يبقى من



صميم كل جيل باحث يهدف إلى دفع حدود البحث الجغرافي إلى آفاق أوسع وأرحب، لخدمة المجتمع الإنساني، فضلا عن أن الطريق يبقى مفتوحا أمام الباحثين، لبلورة رؤى وتصورات جديدة حول هذا الموضوع. وهكذا، فقد حاولت هذه الدراسة، في ظل التحول السريع على المستوى الموضوعي والمنهجي، التأكيد على أنه قد حان الوقت للبحث الجغرافي أن يمارس نقدا ذاتيا لكل النماذج والتجارب المنهجية، قصد البحث عن إمكانات وفرص أخرى للاستمرارية ضمن منظومة العلوم الاجتماعية والإنسانية. وذلك عبر تبني خيار التكامل المنهجي والمعرفي والتقاطعات بين مختلف التخصصات العلمية في أفق بلورة وتطوير مناهج البحث العلمي، ولكن دون تذويب كنه علم الجغرافيا وفقدانه لخصوصياته المعرفية والمنهجية.

قائمة المصادر والمراجع:

باللغة العربية:

- اشتى، فارس، مدخل إلى المنهجية في العلوم الاجتماعية، مجلة العلوم الاجتماعية، الجامعة اللبنانية،1991، المجلد1، العدد1.

- أوزي، أحمد، منهجية البحث وتحليل المضمون، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط3، 2016.

- باحو، عبد العزيز، مقومات وأسس البحث الجغرافي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ط1، 2015.

- بدوي، عبد الرحمان، مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ط1، 1963.

- بلاوي، أحمد، من أجل علم جغرافي وظيفي تطبيقي وعملي، مجلة تانسيفت، مطبعة أنفو إدسيون، مراكش، 1998، العدد 2.

- بلفقيه، عبد المولى، الجغرافيا بين البحث عن هويتها الابستمولوجية ووظيفتها التربوية، ص 5،موقع نقابة مفتشي التعليم، شوهد بتاريخ:14/02/2017. في:

https://www.synd-inspect.com/images/pdf/geograbelafqih.pdf



- بلفقيه، محمد، الجغرافيا: القول فيها والقول عنها: البحث عن الهوية، النشر العربي الإفريقي، الرباط، ط1، 1991.

- بلفقيه، محمد، العلوم الاجتماعية ومشكلة القيم: تأصيل الصلة، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2007.

- بولربح، علي، جغرافيا ما بعد الحداثة...تغيرات في المنظومة الفكرية للجغرافيا، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يوليوز - شتنبر، العدد 2018.

- الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1982.

- دياب، علي محمد، المدخل والمنهج في الدراسات الجغرافية البشرية، مجلة جامعة دمشق، 2010، المجلد 26، العددين 3 و4.

- سوتيريوس، سارانتاكوس، البحث الاجتماعي، ترجمة شحدة فارع، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، يناير 2017.

- ضايض، حسن، الرحالي، ميلود، المعرفة الجغرافية بالمغرب وسؤال الهوية: مسارات رحلة وعي بأهمية المجال وقضايا المجتمع، مجلة العلوم الاجتماعية، المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، 2017، العدد 1.

- عتلم، موسى فتحي، وضايض، حسن، دور التكامل المعرفي في فاعلية البحث الجغرافي، المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي، فاس، ط1، 2011.

- فاندي، احفيظ، أزمة التدريس في التعليم، نحو تطوير النموذج الديداكتيكي في حقل الجغرافيا، مطبعة الرباط، ط1، 2015.

- الفرا، محمد علي، مناهج البحث في الجغرافيا بالوسائل الكمية، وكالة المطبوعات الكويت، ط3، 1978.

- قاسم، محمد محمد، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1999.



- قفصي، محمد، تطور الجغرافيا ودورها في التنمية المجالية، مجلة التدريس، كلية علوم التربية، الرباط، 2015، العدد 7.

- كيدو، إبراهيم، رصد لبعض شروط ومتطلبات التكامل بين التخصصات في العلوم الإنسانية بالجامعة المغربية: حالة علم الجغرافيا، المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي، فاس، ط1، 2011.

- المثلوثي، الهادي، في عودة الوعي إلى الفكر الجغرافي العربي، الجمعية الوطنية للجغرافيين المغاربة، الرباط، ورقة قدمت في أشغال الملتقى الرابع للجغرافيين العرب، ط1، 2008.

- ملكاوي، فتحي حسن، منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية، طبعة خاصة بالمغرب، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الرباط، 2012.

- همام، محمد، تداخل المعارف ونهاية التخصص في الفكر الإسلامي العربي: دراسة في العلاقات بين العلوم، سلسلة دراسات فكرية، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2017.

باللغات الأجنبية:

- GEORGE Pierre, Les méthodes de la géographie, que sais - je? n° 1398, P.U.F, Paris, 1971.

- HAMMERSLEY. M, The Relationship between Qualitative and Quantitative Research, 1998.

NABIL Lahcen, La géographie au Maroc durant le XXe s, évolution et apport à la recherche, N 17-18, Revue AFN Maroc, Décembre 2015.



التواصل الروحي والدبلوماسي بين المغرب الإسلامي والغرب المسيحي

Spiritual and diplomatic communication between the Islamic Maghreb and the Christian West

دة. ماجدة مولود رمضان الشرع

كلية الآداب / جامعة طرابلس - ليبيا



ملخص:

كان لبلاد المغرب الإسلامي عبر مراحل تاريخه المتنوع والأصيل دورا كبيرا في توثيق وشائج العلاقات الروحية الدينية والدبلوماسية بين سكانها وسكان ممالك ودول الغرب المسيحي.

أُعتبرت الحقبة التاريخية الممتدة من القرن السادس والثامن الهجري / الثاني والرابع عشر للميلاد خير دليل وصورة لنمطية التواصل الروحي والدبلوماسي بين المغرب والغرب المسيحي؛، حيث كان للدول التي حكمت بلاد المغرب، المرابطية والموحدية والمرينية بصمة واضحة في خلق التعايش السلمي بين جاليات دول الغرب المسيحي والمسلمين، إضافة إلى ذلك التركيز على أهمية السفارة والسفارات بين الجانبين والتي استهدفت ترسيخ العلاقات الودية من خلال تبادل الهدايا والخطابات بين رموز السلطة الحاكمة في المغرب وملوك وأمراء دول وممالك الغرب المسيحي.

وقد قمنا بتقسيم هذا الموضوع إلى عنصرين أساسيين:

- التعايش والتواصل الروحي / الديني بين مسلمي المغرب الإسلامي ومسيحيي الغرب الأوروبي.

- العلاقات الودية وتبادل السفارات بين سلاطين دول المغرب الإسلامي: مرابطون - موحدون - مرينيون وأمراء وملوك الغرب الأوربي.

كلمات مفتاحية:

المغرب الإسلامي - الغرب المسيحي - العلاقات الدبلوماسية - السفارات - التواصل الروحي.



Abstract:

The Islamic Maghreb -also known as the northwest Africa- has throughout its diverse and authentic history played a major role in strengthening the spiritual religious and diplomatic relations between its inhabitants and the inhabitants of the kingdoms and states of the Christian West. The historical period extending from the sixth and eighth centuries AH / second and fourteenth AD was considered the best evidence and a picture of the stereotyped spiritual and diplomatic communication between Morocco and the Christian West. The countries that ruled the northwest Africa such as Almoravids, Almohad, and Merinids had a clear imprint in creating peaceful coexistence between Christian and Muslim communities. In addition to emphasizing on the importance of the embassy and embassies between the two sides which aim to strengthen friendly relations through exchanging gifts and letters between the symbols of the ruling authorities. This paper is divided into two sections: (1) Coexistence and spiritual-religious communication between the Muslims of the Islamic Maghreb and the Christians of Western Europe. Besides, (2) friendly relations and the exchange of embassies between Muslim sultans -the Almoravids, the Almohad, the Merinids- and the princes and kings of western Europe.

Keywords:

Islamic Maghreb, Western Christian, Diplomatic Relations, Embassies, Spiritual Communication.

توطئة:

تضرب علاقة بلاد المغرب الإسلامي بالشعوب الأوروبية في عمق التاريخ؛ وتميزت في الكثير من الأحيان بنوع من التقارب مع السلطات الحاكمة التي تعاقبت على حكم المنطقة. لذلك أُعتبرت الحقبة التاريخية الممتدة من القرن السادس إلى الثامن الهجري / الثاني والرابع عشر للميلاد خير



دليل وصورة لنمطية التواصل الروحي والدبلوماسي بين الجانين؛ حيث كان للدول التي حكمت بلاد المغرب: المرابطية - الموحدية - المرينية بصمة واضحة في خلق التعايش السلمي بين جاليات دول الغرب المسيحي والمسلمين، ومثلت السفارات بينهما أبرز مظاهر تدعيم تلك العلاقات عبر تبادل الهدايا والخطابات بين رموز السلطة الحاكمة في المغرب وملوك وأمراء دول وممالك الغرب المسيحي.

المبحث الأول: التعايش الديني بين مسلمي المغرب الإسلامي وأهل الذمة ذوو الأصول الأوروبية

كان لأهل الذمة اليهود والمسيحيين[1] في بلاد المغرب الإسلامي مكانة خاصة في المجتمع المغربي؛ حيث تمتعوا بكافة حقوقهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والدينية في عهد الدولة المرابطية[2]

(1) شهدت بلاد المغرب الإسلامي موجة من الهجرات اليهودية إليها، حيث كانت دوافع تلك الهجرات أسباب سياسية واقتصادية صرفة خلال القرون الثلاثة التي تلت الفتح العربي الإسلامي؛ فقد جاءت هجرات يهودية كثيرة من شرق العالم العربي الإسلامي. أما بالنسبة للمسيحيين فيرجع تواجدهم بالمغرب الإسلامي إلى الحقبة السابقة للفتح للإسلامي. فبعد انقسام روما إلى شرقية وغربية وانقسام المسيحية معها إلى كاثوليكية وأرثودسكية، تمكنت روما من قمع الحركة الدوناتية وأرغمت أتباعها للعودة إلى الكاثوليكية؛ بينما أقدم الوندال على مهاجمة الكنيسة الكاثوليكية والاستيلاء على ممتلكاتها ونشر المذهب الأريوسي، وكان من نتائج هجوم الوندال هذا تدهور الأوضاع الاقتصادية وعمت الاضطرابات السياسية منها، لكن البيزنطيين تمكنوا من قمع هذا المذهب سنة 535م. بعد ذلك ضعفت المسيحية وشهدت انقسامات داخل الكنيسة نتج عنها ظهور سلطتين متنازعتين حول بلاد المغرب، الأولى إدارية بالقسطنطينية، والثانية روحية تستمد قوتها من روما، هذا ما دفع الإمبراطور البيزنطي قسطنطين الرابع (652 – 685 م) إلى الدعوة لعقد مجلس ديني سنة 680م، نتج عنه تحالف البربر المسيحيين والبيزنطيين في شمال إفريقيا ضد الفاتحين المسلمين. انظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: عبد المنعم عامر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1961م، ص 271 - قاسم، عبده قاسم، اليهود في مصر، دار الشروق، القاهرة، 1993م، ص 11 - زغلول، عبد الحميد سعد، تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصر الاستقلال، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1995م، ج1، ص 129- 132.

(2) يرجع الفضل في ظهور البوادر الأولى لهذه الدولة بالمغرب الأقصى إلى الفقيه عبد الله بن ياسين (ت 451هـ / 1059م)، قبل تأسيسها الفعلي على يد يوسف بن تاشفين. وقد حكمت بلاد المغرب الإسلامي والأندلس، واستمر حكمها حتى سنة 542هـ / 1147م. انظر: ابن عذارى، البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق: ج- س- كولان ليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، د. ت.



والموحدية[1]والمرينية[2]، فاختلطوا بالمغاربة والعرب المسلمين وتأثروا بهم وأثروا فيهم، فالدين الإسلامي لم يفرض عليهم اعتناقه، بل ترك لهم حرية الخيار بين الإسلام أو دفع الجزية[3].

وقد تمتع أهل الذمة اليهود والمسيحيين على حد سواء بالعيش المستقر في مناطق ومدن خاصة بهم في المغرب، وشكلوا فيها خير مثال للتعايش السلمي مع السكان الآخرين والمختلفين معهم في الملة والدين؛ فمدينة سبتة مثلا التي اعتبرت معبرا إلى بلاد المغرب الأقصى، استقر فيها اليهود في زمن سابق عن الفتح الإسلامي، فراراً من ملاحقة القوطيين لهم في شبه جزيرة إيبرية[4]. كما استقروا في مدينة فاس وازداد عددهم؛ حيث كانت مقصدا لهم من كل الأنحاء، ووصفها البكري بقوله: «بأنها أكثر بلاد المغرب يهودا»[5]. واستقروا أيضا في مدينة سجلماسة منجذبين إليها تجاريا، وذلك لوقوعها على خط التجارة مع بلاد السودان، حتى بات «التبر[6]بها أمكن منه بغيرها لكونها باب لمعدنه»[7]. وبذلك فاق التواجد اليهودي بالمغرب الأقصى تواجدهم في المغربين الأدنى والأوسط؛ حيث ذكر ابن

(1) يرجع ظهور الدعوة الموحدية إلى زعيمها محمد بن تومرت (ت 524هـ / 1130م) قبل أن يشرف خليفته عبد المومن بن علي بإرساء أسس الدولة الموحدية التي فرضت سيطرتها على معظم أرجاء المغرب الإسلامي، واستمر وجودها السياسي حتى سنة 668هـ / 1269م. انظر: الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م، ص 18.

(2) يرجع التأسيس الفعلي للدولة المرينية في المغرب الأقصى إلى السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور المريني سنة 668هـ / 1269م عقب معركة فاصلة بينه وبين الجيش الموحدي الذي كان بقيادة الخليفة الواثق بالله. وشمل نفوذ الدولة المرينية المغربين الأوسط والأدنى، وظلت في الحكم حتى سقوطها سنة 869هـ / 1465م. انظر: ابن أبي زرع، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط، 1972م، ص 67.

(3) الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ/ 1508م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م، ج8، ص 437.

(4) البكري، أبو عبيد، المغرب في ذكر إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت، ص 102 - بشير، عبد الرحمن، اليهود في المغرب العربي 22- 462هـ / 642- 1070م ، عين للدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، القاهرة، 2001م، ص 48.

(5) المُغرب في ذكر إفريقية والمغرب، م س، ص 115.

(6) التبر: هو خام الذهب الغير مضروب. الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، 1981م، ص 69.

(7) مؤلف مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، د. ت، ص 202.



خلدون أن المغرب الأقصى فاق نظيريه في جذب اليهود وخاصة قبائل «قندلاوة ومديونة وبهلولة وغياتة وبنو فازاز» اليهودية[1].

لقد تزايد اليهود في زمن الدولة المرابطية؛ حيث فرض عليهم السلطان يوسف بن تاشفين 400- 500هـ / 1009- 1106م الجزية[2]. وكان لليهود حي خاص بهم في مدينة مراكش، وبنوا مدارس ومعابد. وكانت للطائفة اليهودية مؤسساتها القضائية الخاصة التي تعنى بفض المشاكل والنزاعات بين أفرادها دون تدخل الدولة المرابطية في شؤونها[3].

تميز المرابطون في عهد الأمير علي بن يوسف بن تاشفين 500- 537هـ / 1106 – 1142م بروح التسامح مع اليهود خاصة من الناحية الدينية، فقد تجلت روح التسامح تلك بشراء الأمير علي بن يوسف أرض ترجع ملكيتها لليهود لغرض بناء مسجد القرويين[4]. كما سمح للنصارى ببناء الكنائس في المناطق التي ينزلون بها أيضا، وسمح لهم أيضا بإقامة شعائرهم الدينية، وفي ميدان التعليم تدريس الكتب الخاصة بأحكام أهل الذمة[5]. كما عمل على تخصيص حي لأهل الذمة في مدينة مكناسة عُرف بدرب الفتيان[6].

ومن أهم مظاهر التسامح الديني بين المسلمين وأهل الذمة في عهد المرابطين زواج الأمراء المرابطين بالمسيحيات، إضافة إلى مشاركة المسلمين بالمغرب الأقصى والأندلس المسيحيين مناسباتهم الدينية مثل عيد مولد المسيح أو عيد سانت خوان[7].

وتمثلت مظاهر التسامح والتعايش والتواصل ين المرابطين واليهود والمسيحيين في إعطاء ميزة

(1) ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج4، دار الفكر، بيروت، 2000م، ص 14.

(2) السائح، حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة، الرباط، 1986م، ص179.

(3) أشباخ، يوسف، تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م، ج2، ص284.

(4) الإدريسي، الشريف، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الحياة، بيروت، 1988م، ص 87.

(5) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1973م، ص 157.

(6) الحموي، ياقوت، معجم البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م، مج5، ص 151 - الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، دار الفكر، بيروت، 1978م، ص 67.

(7) القلقشندي، أبو العباس أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1960م، ج2، ص 233.



التوكيل في مهمة جباية الضرائب أثناء عهد المرابطين في الأندلس لليهود. وذلك لأنهم يعلمون أن أمثال هؤلاء يخافون السلطة الحاكمة، كما أوكلت للمسيحيين جباية الضرائب في المغرب الأقصى[1].

أما في عهد الدولة الموحدية فكان أهل الذمة بعدد أقل، ومنهم من أظهر إسلامه. وكانوا جنباً إلى جنب في صلاتهم مع المسلمين، إضافة إلى قراءتهم للقرآن[2]. كما سُمح لهم ببناء المعابد، وبناء الكنائس بالنسبة للمسيحيين[3]رغم أن عددها قد تراجع زمن الموحدين من مائة كنيسة إلى خمس كنائس في كل بلاد المغرب الإسلامي. ومع ذلك لم يقم الموحدون بتخريب تلك الكنائس أو العبث بها، وهذا راجع لسياسة التسامح الديني للمسلمين[4].

هذا، وقد تزايد عدد المسيحيين في بلاد المغرب الأقصى خلال فترة نهاية الحكم الموحدي، حيث اشتغلوا في العمل العسكري. ودفع وجود هؤلاء المسيحيين ضمن صفوف الجيش الموحدي البابوية لإرسال قساوسة إلى المغرب الأقصى لغرض تنظيم الوضعية الحياتية للجاليات المسيحية الوافدة والمقيمة[5].

وفيما يتعلق بالتواصل التعايش الروحي والسلمي بين اليهود والمسيحيين والمسلمين زمن الدولة المرينية فقد كان على وثيرة واحدة؛ حيث ذكر ابن أبي زرع أن السلطان يعقوب بن عبد الحق المريني 656-685 هـ /1258-1286م أسكن اليهود في حي الملاح الواقع في بلد فاس الجديدة بعدما أخرجهم من مدينة فاس الإدريسية[6]. كما كان بهذا الحي فرقة عسكرية من المسيحيين، كانت مكلفة بحماية

(1) تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، م س، ج 2، ص 284.

(2) مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وآخرون، دار الرشاد الحديثة، الرباط، 1979م، ص 189.

(3) البكري، أبو عبيد، المسالك والممالك، تحقيق: كمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 م، ج2، ص 87.

(4) البيدق، أبو بكر الصنهاجي، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971م، ص 66.

(5) المعيار المعرب، م س، ج11، ص 155-156.

(6) الأنيس المطرب، م س، ص 211.



السلطان المريني قُدر عددها بثلاثمائة مقاتل. وقد وظفهم السلطان يعقوب بن عبد الحق في استكمال عملياته ضد مدينة تلمسان بالمغرب الأوسط[1].

المبحث الثاني: العلاقات الودية وتبادل السفارات بين سلاطين المغرب الإسلامي وأمراء وملوك الغرب الأوربي

لقد تميزت العلاقات بين المغرب الإسلامي والغرب المسيحي في بعض فتراتها بنوع من الروابط الدبلوماسية بين قيادات تلك الدول ممثلة في الممالك الإسبانية: قشتالة وأرغون، والجمهوريات الإيطالي:ة بيزا وجنوة والبندقية، ودول المغرب الأقصى ممثلة في الإمبراطوريات المرابطية والموحدية والمرينية. ونتناولها عبر العناصر المحورية الآتية:

1- العلاقات الدبلوماسية بين الدولة المرابطية والغرب المسيحي:

اتسم العهد المرابطي بعلاقاته الدبلوماسية المحدودة جداً مع أمراء وملوك الغرب المسيحي. وذلك راجع إلى كثرة الحروب والنزاعات السياسية والعسكرية بين الطرفين خاصة في بلاد الأندلس، باعتبار أن الأخيرة كانت ضمن نفوذ الدولة المرابطية آنذاك، ولم تتعد السفارات بينهما فض النزاع هناك بشكل مؤقت[2].

2- العلاقات الدبلوماسية بين الدولة الموحدية والغرب المسيحي:

كانت الدولة الموحدية على علاقة دبلوماسية ودية مع بعض الجمهوريات الإيطالية، مثل جمهورية جنوة التي فضلت التعامل الودي مع سلاطين المغرب الأقصى لغرض المحافظة على نشاطها التجاري

(1) كانت هذه الفرقة العسكرية موجودة ضمن تشكيلة الجيش الموحدي، حيث انقسموا عقب نهاية الموحدين ولم يتقاضوا أجورهم فانضموا إلى المرينيين. انظر: التازى، عبد الهادي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطبعة فضالة، المحمدية، 1986م، ج، ص 283 -284.

DUFOURCQ, Charles Emanuel, Espagne catalane et le Maghreb au XIII et XIV siècle, Université de Bordeaux et Casa de Velazquez, Bibliothéque de l'ecole des Hautes Etudes Hispanique, Fasc XXXVII, PUF, 1966 - FANTAR, M'hamed & DECRET, Fran-ois, l'Afrique du Nord dans l'antiquité des origines au Ve siecle, Ed. Payot, Paris, 1981, pp 6 -66.

(2) لمزيد من الاطلاع يُنظر: ابن عذري، البيان المغرب، ج 3، ص 214 – 215 - ابن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط2، 1953م، ج2، ص 155- 156.



في منطقة حوض المتوسط والغرب الإسلامي، حيث قامت جنوة بإرسال أول سفارة إلى السلطان عبد المؤمن بن علي (527 - 558هـ / -1133 1163 م) عام 556هـ / 1161م لغرض الحصول على مكاسب وامتيازات تجارية[1]، وتم عقد معاهدة سلم بين الموحدين وجنوة نصت على ضرورة حماية التجار الجنويين، مع تحديد قيمة الضرائب التي تأخذها من طرف التجار[2].

كما كانت هناك علاقات دبلوماسية بين المغرب الأقصى والممالك الإسبانية المسيحية ليون وقشتالة وأرغون، حيث تبودلت السفارات بين الطرفين خلال الفترة ما بين -563 596هـ / -1168 1199م، وكان الهدف منها إيقاف الحرب بين الطرفين ووقف العمليات العسكرية التي كانت تحدث بين الطرفين وعلى فترات متقطعة[3].

3- العلاقات الدبلوماسية بين الدولة المرينية والغرب المسيحي:

شهدت بلاد المغرب العربي الإسلامي بصفة عامة والمغرب الأقصى بشكل خاص خلال فترة الحكم المريني نوع من توتر العلاقات بين الممالك الإسبانية المسيحية وبني مرين، أسفرت في كثير من الأحيان على نشوب حروب ضارية بين الطرفين، وأحياناً يحدث هناك تحالف بين بعض الممالك الإسبانية ضد بعضها بالتعاون مع المرينيين، كما حدث في أواخر القرن السابع الهجري وأوائل القرن الثامن الهجري/ الثالث والرابع عشر الميلاديين عندما قامت عدة حروب بين القشتاليين وأرغون حول إقليم مرسية بالأندلس منذ سقوطه في يد المسلمين، فكانت أرغون بحاجة لدعم عسكري ضد قشتالة خصوصاً وأن غرناطة كانت غالباً ما تتحالف مع قشتالة ضد المرينيين تخوفاً من امتداد نفوذهم في الأندلس، أما المرينيين فكانوا أيضا في حاجة إلى دعم القشتاليين لتسهيل عملية إخضاع ما تبقى من مدن المغرب الأوسط التي تأخرت في الخضوع لهم منذ حصار مدينة تلمسان خلال الفترة

(1) باقة، رشيد، نشاط جنوة الصليبي والتجاري في سواحل بلاد المغرب من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر من السادس إلى التاسع الهجري، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2006 - 2007م، ص223.

(2)DE MAS- LATRIE, Louis, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l’Afrique septentrionale au Moyen Âge, Paris, 1866, p 47.

(3) للمزيد انظر: ابن صاحب الصلاة، عبد الملك، المن بالإمامة، تحقيق: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م، ص 183 - ميرندا، امبروسيو هويثي، التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، ترجمة: عبد الواحد اكمير، منشورات الزمن، المغرب، 2004م، ص 371.



-698 709هـ / -1298 1309م[1]. وفي سنة 674هـ / 1274م عقدت معاهدة في برشلونة بين السلطان أبي يوسف يعقوب المريني 656 - 685هـ / -1258 1286م وجاك الأول ملك أرغون وميورقة[2]، كما تم إبرام معاهدة تجارية بين الطرفين تم بموجبها تصدير كميات من القمح إلى برشلونة [3].

كما أرسل ملك أرغون سفارة إلى تلمسان بالمغرب الأوسط عندما كان السلطان المريني متواجدا هناك، وكانت هذه السفارة برئاسة غرسيس لشبين - Garsis Lesbin، والسبب من ورائها هو عقد تحالف بين أرغون والدولة المرينية ضد حركة التوسع التي كانت تقوم بها مملكة قشتالة. وفعلا تم عقد معاهدة بين الطرفين سنة 703هـ / 1304م[4]، نصت على توطيد العلاقات بينها، خاصة في الجانب العسكري، حيث قامت السلطة في أرغون بإرسال مجموعة من المرتزقة الأرغونين إلى المغرب للعمل في الجيش المريني أيام أبي يعقوب مقابل عشرة آلاف دينار ذهبي[5].

أما بخصوص السفارات بين الدولة المرينية وقشتالة؛ فقد كان نصيب العلاقات الدبلوماسية بين الطرفين قليل جدا. وهذا راجع إلى حدة العلاقات العدائية وانعدام الثقة بينهما تبعا لتداخل المصالح؛ فكلاهما كان يؤمن بدوره الديني والسياسي تجاه الأندلس؛ فالمرينيون اعتبروا أن الواجب الديني يحتم عليهم الوقوف إلى جانب ما تبقى من بلاد الأندلس، بينما رأى القشتاليون أيضا واجبهم المقدس يحتم عليهم استكمال حلقات حروب الاسترداد بافتكاك غرناطة آخر معاقل المسلمين في المنطقة[6]. وفي سنة 658هـ / 1260م قامت قشتالة بإرسال مجموعة كبيرة من سفنها إلى مدينة سلا المغربية، مستعملة الحيلة والخدعة لغرض السيطرة على المدينة، حيث تظاهرت بالرغبة في عقد

(1) عزاوي، أحمد، العلاقات بين العالمين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط من خلال نصوص للمراسلات واتفاقيات السلم والتجارة، مطبعة الرباط، المغرب، 2002م، ص 54.

(2) نشاط، مصطفى، الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، مطبعة الشرق، الرباط، 2012 م، ص 117- 125- 127.

(3)DHINA, attallah, Les Etats de L’Occident aux XIII, XIV et XV siècles, institutions gouvernementales et administrative, Alger, 1984, p336.

(4) التازى، عبد الهادي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطبعة فضالة، المحمدية، 1986م، المجلد السابع، ص 120.

(5) الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية، م س، ص 121- 122.

(6) ابن مصطفى، إدريس، العلاقات السياسية والاقتصادية لدول المغرب الإسلامي مع دول جنوب غرب أوروبا في الفترة 7 - 10هـ / 13 - 17م رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، الجزائر، 2013 - 2014م، ص 360 - 361.



صفقات تجارية، وظن أهل سلا أنهم تجارا جاءوا كعادتهم للتجارة[1]، ثم ما لبثوا أن نفذوا هجوما غادرا على المدينة أسفر عن مقتل عدد كبير من المسلمين. وقد وصف ابن عذارى هذه الحادثة بقوله: «ولما دخل النصارى إليها، واستولوا بالغدر عليها، قتلوا من وجدوا من الرجال، وأسروا النساء والأطفال، وحصروهم في الجامع الكبير مأسورين... فكانوا يعبثون بالنساء والأبكار، ويقتلون الشيوخ والعجائز الكبار، وسفكوا الدماء وهتكوا الأستار»[2].

وأدت هذه الهزيمة إلى أسر ثلاثة آلاف من المسلمين، ولأجل افتدائهم أرسل السلطان أبو يوسف يعقوب المريني سفارة خاصة برئاسة أبي بكر بن يعلي إلى الملك الفونسو العاشر، وقد نجح في افتداء ثلاثمائة وثمانين شخصا[3]. كما وجهت سفارة أخرى سنة 676هـ / 1277م من الملك الفونسو العاشر إلى بنى مرين. وذلك عندما دخل المرينيون مع بني الأحمر في تحالف من أجل استرجاع حصن بني بشير وقد تمكن الجيشان من السيطرة عليه وعلى مدينة جيان القشتالية وكذلك حصن طركونة؛ حيث تكونت السفارة من القساوسة والرهبان للوساطة في الأمر، فاتجه الوفد إلى ابن الأحمر قائلين: «جئناك لنعقد معك صلحا مؤبدا لا يعقبه غدر ولا حرب وأقسموا له بصلبانهم»[4].

كما كانت هناك سفارات بين الدولة المرينية وجزيرة ميورقة، حيث أبرمت الأخيرة عدد من المعاهدات مع المرينيين من خلال السفارات المتعددة بينهم، ففي سنة 759هـ / 1358م توصل السلطان أبي عنان برسالة من نرطل نائب ملك أرغون على ميورقة، يبلغه فيها نرطل بطلب إطلاق أسرى إحدى السفن التي تحطمت على السواحل التي كانت تنقل القمح إلى بجاية، ويلتمس فيها إطلاق سراح جميع الأسرى النصارى والبضائع التي كانت على متن السفينة[5].

أما بخصوص العلاقات الدبلوماسية بين بني مرين والجمهوريات الإيطالية فقد كانت مقتصرة على بعض المدن الإيطالية، مثل مدينة جنوة على الرغم من اهتمام الجنويين المتزايد بأسواق المشرق، إلا أنهم كانوا أكثر حرصا على توطيد أقدامهم بالمغرب، حيث ذكر ابن أبي زرع بأنه في سنة 692هـ

(1) الأنيس المطرب، م س، ص 301.

(2) البيان المغرب، م س، ج2، ص 418- 419.

(3) حمدي، عبد المنعم، مدينة سلا في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، د. ت، ص 58.

(4) الأنيس المطرب، م س، ص 327- 828.

(5) القرقوطي، معمر الهادي، الحياة الاقتصادية في دولة بني مرين، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2007 - 2008م، ص 299 - 300.



/ 1292م: «قدمت سفارة على السلطان يوسف أبي يعقوب محملة بهدية جليلة فيها شجرة مموهة بالذهب عليها أطيار تصوت بحركات هندسية مثل ما صنع للمتوكل العباسي.»[1].

خاتمة :

نستخلص مما سبق ما يلي:

- إن الدول المغربية الإسلامية التي قامت في بلاد المغرب الأقصى وتعاقبت على حكم المنطقة خلال القرن السادس والثامن الهجري / الثاني والرابع عشر للميلاد اتبعت سياسة ودية سواء مع الجالية اليهودية والمسيحية المقيمة في المغرب الأقصى أو التي وفدت إلى المنطقة، فسمحت لهم بممارسة شعائرهم الدينية وتخصيص أراض تستخدم كمقابر لدفن موتاهم، كما استخدم البعض منهم الميدانين العسكري والدبلوماسي.

- صاحب هذا التعايش الديني السلمي بين مسلمي المغرب الإسلامي وأهل الذمة، تنامي علاقات دبلوماسية ودية بين بعض دول المغرب، ارتقى بعضها إلى وشائج دبلوماسية قوية؛ بينما لم يتجاوز البعض الآخر الطابع الدبلوماسي التصالحي الظرفي بفعل تعدد المواجهات العسكرية كما هو الحال بالنسبة للدولة المرابطية التي كانت علاقاتها مع دول الغرب الأوروبي متوترة، وظل حضور العامل الدبلوماسي فيها محدودا جدا.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر العربية:

- ابن أبي زرع، أبو الحسن بن عبد الله الفاسي (ت 741هـ/ 1340م)، الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية، دار المنصور، الرباط، 1972م.

- ابن أبي زرع، أبو الحسن بن عبد الله الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1973م.

- ابن الخطيب، لسان الدين محمد السلماني (ت 776هـ/ 1374م)، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام، ج2، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المكشوف، بيروت، ط2، 1953م.

(1) الأنيس المطرب، م س، ص 382.



- ابن خلدون، ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي ت808هـ/ 1405م العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الفكر، بيروت، 2000م.

- ابن صاحب الصلاة، عبد الملك (ت 594هـ / 1198م)، المن بالإمامة، تاريخ بلاد المغرب والأندلس في عهد الموحدين، تحقيق: عبد الهادي التازي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط3، 1987م.

- ابن عبد الحكم، فتوح مصر والمغرب، تحقيق: عبد المنعم عامر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1961م،

- ابن عذاري، أبو عبد الله محمد بن محمد المراكشي (ت 695هـ/ 1295م)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج1، تحقيق: ج- س- كولان وليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، د. ت.

- الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت 558هـ/1162م)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الحياة، بيروت، 1988م.

- البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب (ت 478هـ/ 1094م) المغرب في ذكر إفريقية والمغرب، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

- البكري، أبو عبيد الله بن عبد العزيز بن محمد بن أيوب، المسالك والممالك، تحقيق: كمال طلبة، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003 م.

- البيدق، أبو بكر بن علي الصنهاجي (توفي في القرن السادس الهجرى / الحادي عشر الميلادي)، المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، تحقيق: عبد الوهاب بن منصور، دار المنصور، الرباط، 1971م.

- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت (ت 626هـ/ 1228م)، معجم البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.

- الزركشي، أبو عبد الله (ت 894هـ / 1488م)، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، المكتبة العتيقة، تونس، 1966م.



- الطرطوشي، أبو بكر بن محمد (ت 520هـ / 1126م)، سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر، دار الفكر، بيروت، 1978م.

- القلقشندي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن علي (ت 821هـ/ 1418م)، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1960م.

- مجهول، (توفي في القرن السادس الهجرى / الثانى عشر الميلادى)، الاستبصار في عجائب الأمصار، دار الشؤون الثقافية العامة، العراق، د. ت.

- مجهول، (ت في القرن 647هـ/ 1249م)، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق: سهيل زكار وآخرون، دار الرشاد الحديثة، الرباط، 1979م.

- الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى (ت 914هـ/ 1508م)، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.

ثانياً: المراجع العربية والمُعربة:

- أشباخ، يوسف، تاريخ الأندلس في عصر المرابطين والموحدين، ترجمة: محمد عبد الله عنان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011م.

- بشير، عبد الرحمن، اليهود في المغرب العربي (22-462هـ / 642-1070م)، عين للدارسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2001م.

- التازى، عبد الهادي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب من أقدم العصور إلى اليوم، مطبعة فضالة، المحمدية، 1986م، المجلد السابع.

- حمدي، عبد المنعم، مدينة سلا في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة، د. ت.

- زغلول، عبد الحميد سعد، تاريخ المغرب العربي من الفتح إلى بداية عصر الاستقلال، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1995م.

- السائح، حسن، الحضارة الإسلامية في المغرب، دار الثقافة، الرباط، 1986م.

- الشرباصي، أحمد، المعجم الاقتصادي الإسلامي، دار الجيل، بيروت، 1981م.



- عزاوي، أحمد، العلاقات بين العالمين الإسلامي والمسيحي في العصر الوسيط من خلال نصوص للمراسلات واتفاقيات السلم والتجارة، مطبعة الرباط، المغرب، 2002م.

- قاسم، عبده قاسم، اليهود في مصر، دار الشروق، القاهرة، 1993م.

- ميرندا، امبروسيو هويتي، التاريخ السياسي للإمبراطورية الموحدية، ترجمة: عبد الواحد اكمير، منشورات الزمن، المغرب، 2004م.

- نشاط، مصطفى، الارتزاق المسيحي بالدولة المرينية، الغرب الإسلامي والغرب المسيحي، مطبعة الشرق، الرباط، 2012 م.

ثالثا: الرسائل العلمية:

- ابن مصطفى، إدريس، العلاقات السياسية والاقتصادية لدول المغرب الإسلامي مع دول جنوب غرب أوروبا في الفترة 7 - 10هـ / 13 - 17م، رسالة دكتوراه، جامعة تلمسان، الجزائر، 2013 - 2014م.

- باقة، رشيد، نشاط جنوة الصليبي والتجاري في سواحل بلاد المغرب من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر من السادس إلى التاسع الهجري، رسالة دكتوراه، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2006 - 2007م.

- القرقوطي، معمر الهادي، الحياة الاقتصادية في دولة بني مرين، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2007 - 2008م.

رابعا: المراجع الأجنبية:

- DHINA, Attallah, Les états de l’Occident aux XIII, XIV et XV siècles, institutions gouvernementales et administrative, Alger, 1984.

- DE MAS- LATRIE, Louis, Traités de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chretiens avec les Arabs de l’Afrique septentrionale au Moyen Âge, Paris, 1866.

- DUFOURCQ, Charles Emanuel, Espagne catalane et le Maghreb au XIII et XIV siècle,



Université de Bordeaux et Casa de Velazquez, Bibliothéque de l'ecole des Hautes Etudes Hispanique, Fasc XXXVII, PUF, 1966.

- FANTAR, M'hamed & DECRET, Fran-ois, l'Afrique du Nord dans l'antiquité des origines au Ve siecle, Ed. Payot, Paris, 1981.



ذو النور عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي حياته، وإسهاماته في الجوانب الإدارية والعسكرية في العصر الراشدي

Abdul Rahman Ibn Rabia Al-Bahili: His Life and Contributions to The Administrative and Military Aspects of The Times

ذ. نكتل يوسف محسن

باحث دكتوراه - كلية الآداب - جامعة الموصل - العراق



ملخص:

يعد البحث في سير الصحابة من الأمور الأساسية في التاريخ الإسلامي، لأنهم النواة التي أسست المجتمع الإسلامي، والأعمدة التي أقيمت عليها دولة الإسلام، ومن أولئك الصحابة عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي، صاحب المساهمات الكبيرة في الجوانب العسكرية والإدارية.

قسم البحث على ثلاث مباحث ومقدمة، تكلم الأول عن حياته الشخصية، حيث عالج الثاني جوانب من حياته الأسرية والإدارية في عصر الراشدين، وتناول الفصل الثالث جهوده العسكرية من فتوحات في شرق بحر قزوين.

توصلت الدراسة إلى نتائج مهمة منها: فقدان الكثير من المعلومات المتعلقة بحياته، اتصافه بالشجاعة والكرم والعدالة، فضلا عن جهوده ومكانته في عصر الخلفاء الراشدين، وتوليه الكثير من المناصب الإدارية والفقهية والعسكرية، اهتمامه في الجانب العلمي والدعوة إلى الله.

الكلمات المفتاحية:

الإسلام، النبي، الصحابة، عبد الرحمن، الفتوحات، الجهاد.

Abstract:

The study of the lives of the prophet companions is one of the main topics in Islamic



history as they are the nucleus that founded the Islamic society and the pillars on which the Islamic state was established in addition to being one of the sources that transmitted religion such as prophetic tradition، jurisprudence، and doctrine to every Muslim. On this basis، the first section of this paper talks about the personal life of Abd al-Rahman bin Rabia al-Bahili، and the second is devoted to some aspects of his family and administrative life، while the last one deals with his military efforts and conquests in the eastern Caspian Sea in the era of the Orthodox Caliphs. The study concludes that the loss of a lot of information related to his life his courage، generosity، justice، and honesty in addition to his efforts and position in the era of the Orthodox Caliphs، and his assumption of many administrative، jurisprudential، and military positions، not to mention his interest in the scientific aspect and the invitation to the Islam.

Keywords:

Islam، Prophet، Companions، Abd al-Rahman، Conquest.

مقدمة:

الحمد لله ذو الفضل والنعم، الذي رفع الإنسان بالعلم، فعلمه ما لا يعلم، والصلاة والسلام على النبي الأكرم، وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فيعد البحث في التراجم الإسلامية من الكنوز العلمية التي يغفل عنها الكثير من الباحثين، إذ تعد مفصلا مهما من مفاصل التاريخ الإسلامي، وركنا ركينا لا يستغنى عنه، من خلال التعمق في أغوار الشخصية والاطلاع على مراحل حياتها بصورة خاصة والتاريخ الإسلامي بصورة عامة، على النقيض تماما مما تقدمه كتب التاريخ العام بالرغم من أهميتها في عملية البحث التاريخي وتغطيتها لقرون طويلة ولكنها تتجاوز التفاصيل الدقيقة التي تركز عليها كتب التراجم.

ومن هنا كان اختياري لموضوع البحث الموسوم: «ذو النور عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي حياته وإسهاماته في الجوانب الإدارية والعسكرية في العصر الراشدي» تسليطا للضوء على حياة الصحابي الجليل الذي كان له أثرا بالغا في الفتوحات الإسلامية في عصر الراشدين، بالرغم من صمت الكثير



من المصادر التاريخية عن حياته الشخصية والاكتفاء بإشارات بسيطة عنه وعن جهوده في الفتوح والدعوة.

وتهدف الدراسة إلى كشف الوظيفة التي قام بها الصحابة الكرام في الفتوحات الإسلامية في شرق بحر الخزر بحر قزوين والتي تقع على مقربة من دويلات الاتحاد الروسي الآن، إذ اجتمع في صعوبة الفتح وعورة تلك المناطق وصعوبة مناخها البارد المثلج، فضلا عن بعدها عن مركز الخلافة في المدينة المنورة، وقوة وشراسة الأقوام التي سكنت تلك المناطق.

منهجيا تم تقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث، تناول المبحث الأول النصوص الخاصة بحياته الشخصية من اسم ونسب ونشأة وصفات خلقية فضلا عن أقوال الصحابة والتابعين والمؤرخين فيه. أما المبحث الثاني فعالج بعض جوانب حياته الأسرية، فضلا عما شغله من مناصب في حقبة الراشدين، في حين كرس الفصل الثالث والأخير لدراسة جهوده العسكرية من فتوحات في شرق بحر الخزر بحر قزوين ولا سيما فتوحات الباب وبلنجر.

المبحث الأول: عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي؛ نسبه وصفاته الخلقية

أولا: اسمه ونسبه ولقبه

عبد الرحمن بن ربيعة بن يزيد بن عمرو بن سهم بن ثعلبة بن قتيبة بن معن بن مالك بن أعصر وهو منبه بن سعد بن قيس بن عيلان بن مضر الباهلي السهمي[1]، وسهم بطن من باهلة، وهو سهم بن عمرو بن ثعلبة بن غنم بن قتيبة بن معن[2]، أخو سلمان بن ربيعة الأكبر ويلقب عبد الرحمن بـ «ذي النور» وهو أحد جمع من الصحابة يحملون نفس اللقب[3]، ولم يذكر أصحاب التراجم السبب في إطلاق النبي هذا اللقب عليه.

(1) ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية الإسلامية، 2008م، 4/ 258.

(2) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري (ت: 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، 398/2.

(3) أسد الغابة في معرفة الصحابة، م س، 411/2؛ ينظر: ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1989م، 311/1.



ثانيا: نشأته وصفاته الخلقية

تسود حالة من الضبابية حياة عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي، فلا أساس يعتمد عليه في رسم طبيعة حياته قبل الإسلام أو بدايته، إذ لم يكن من ساكنة المدينة المنورة، مركز إشعاع الدولة النبوية والتي سلطت عليها الأضواء، وتناولها المؤرخون بالبحث والتقصي لكل ما ينتمي لها.

وأول نص ورد ذكره في حياته العامة هو إسلام قبيلته باهلة بعد الفتح؛ فقد ذكر وفد قبيلة باهلة قدم على النبي يرأسه مطرف بن الكاهن الباهلي، فقال: يا رسول الله أسلمنا للإسلام وشهدنا دين الله في سماواته وأنه لا إله غيره، وصدقناك وآمنا بكل ما قلت، فاكتب لنا كتابا، فكتب له: من محمد رسول الله لمطرف بن الكاهن ولمن سكن بيئة من باهلة، إن من أحيا أرضا مواتا فيها مراح الأنعام فهي له، وعليه في كل ثلاثين من البقر فارض، وفي كل أربعين من الغنم عتود، وفي كل خمسين من الإبل مسنة، وليس للمصدق أن يصدقها إلا في مراعيها وهم آمنون بأمان الله [1].

فقد سكنت قبيلة باهلة المضرية اليمامة[2]، ولا أرى أثرا أعمق من هذا وأوضح يدلنا على النزر اليسير من حياته، ولكن يبدو من إرسال باهلة لأحد أفرادها إلى النبي ليتعلم شرائع الإسلام إن إسلامها كان واضحا، لذا أعطاه النبي كتابا يحوي شرائع الإسلام[3]، كما أن سكوت المصادر التاريخية عن موقف قبيلة باهلة من وفاة النبي والالتزام بالإسلام، يعبر عن النية الصادقة في الالتزام به.

فضلا على أن لقبه ذو النور يعطي انطباعا واضحا على مدى إيمانه وبلوغه مراتب متقدمة فيه، وهو أمر يعكس بالضرورة محبة النبي له وقربه منه، فالمؤمن الصادق نير الوجه عظيم الشأن.

وقد ذكر عن صحبته، أنه أدرك النبي ﷺ بسنه ولم يسمع منه، ولا روى عنه[4]، وأكد ابن الأثير، ذلك بقوله: «أدرك النبي ولم يسمع منه»[5]، ووافق ابن حجر كلامه بقوله: «وقد ذكرنا غير مرة أنهم ما

(1) ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت774هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1976، 176/4.

(2) كحالة، عمر رضا، معجم قبائل العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1968، 60/1.

(3) غلوش، أحمد أحمد، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004، 653.

(4) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت: 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي دار الجيل، بيروت، ط1، 1992 م، 832/2.

(5) أسد الغابة في معرفة الصحابة، م س، 441/3.



كانوا يؤمرون في الفتوح إلا الصحابة»[1]، ولم - أجد إلى حد ما تقصيته - ما ينفي كونه من الصحابة، كما أن تلقيبه بذي النور من قبل النبي ﷺ يؤكد بالضرورة رؤيته النبي ﷺ رؤية واضحة تؤهله لمنحه هذا اللقب، ولكن اللافت للنظر هو قلة ذكره في المصادر بالرغم من فتوحاته وإنجازاته، ولعل من الأسباب في هذا ما ذكر على أنه أدرك النبي ﷺ ولم يسمع منه ولا روى عنه، وكان كتاب التراجم يذكرون الصحابي حتى وإن كان له حديث واحد، أما عبد الرحمن بن ربيعة فلم يحدث، كما لا توجد له مشاركات فقهية ليذكر في الكتب الفقهية، وهو ما قلل حضوره في بطون الكتب.

لقد نشأ عبد الرحمن بن ربيعة في الجزيرة العربية، وتخلق بأخلاقها الكريمة وصفاتها الجميلة من كرم وشجاعة ومروءة؛ مما مكنه فيما بعد، أن يحصل على لقب ذي النور من الرسول الكريم ﷺ، هذا اللقب الذي سيكون له ما بعده في الفتوحات، مما أدى إلى أن يكسب قلوب الناس من صدق إيمانه وورعه وتفانيه في نشر الإسلام وبسالته وإقدامه في ساحات الوغى، وأراد الله أن يبقي أثرا بعد وفاته فيميل الكفار نحو عبد الرحمن بسبب ما رأوا من نور عند قبره مما أدى الى إسلامهم حالا أو بعد، وبالرغم من قلة المصادر التي تتحدث عنه، إلا أننا نستطيع أن نستشف بعض صفاته من مواقفه التي ذكرت في مسيرة حياته رضي الله عنه.

فقد اتصف بالشجاعة؛ إذ ذكر من شجاعته في معركة القادسية، أنه أول من مال مع أخيه سلمان على الفرس في كتيبة للمسلمين فطحن الفرس طحنا[2]، وكان أحد الذين ثبتوا فيها وصالوا صولة على الفرس أنستهم وساوس الشيطان، في وجه بضع وثلاثين كتيبة، لكل منها رئيس. وكان قتال أهل الكتائب من الفرس على وجهين، منهم من هرب ومنهم من ثبت حتى قتل. وكان ممن هرب من أمراء الكتائب الهرمزان، وكان بإزاء عطارد، ومنهم أهود وكان بإزاء حنظلة بن الربيع، وهو كاتب النبي ﷺ، وابن الهربذ، وكان بإزاء عبد الرحمن بن ربيعة [3]، فصح فيهم قول عمر بن الخطاب حين قال: «والله لأرمين ملوك العجم بملوك العرب»[4]. وكان عبد الرحمن بن ربيعة أحد هؤلاء الملوك.

---

(1) الإصابة في تمييز الصحابة، م س، 480/6.

(2) الكلاعي، سليمان بن موسى بن سالم الحميري، (ت: 634هـ)، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم والثلاثة الخلفاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420 هـ، 492/2.

(3) ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري (ت: 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م، 331/2.

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988 م، 43/7.



كما عرف عنه شدة اعتداده بنفسه وبأصحابه ومفاخرته برسول الله ﷺ وأصحابه إن كان في مواجهة العدو، فقد ذكر حوار دار بينه وبين حاكم منطقة باب الأبواب السابق المدعو شهربراز حين سار عبد الرحمن بالناس حتى قطع الباب، «فقال له شهربراز: ما تريد أن تصنع؟ قال: أريد بلنجر، قال: إنا لنرضى منهم أن يدعونا من دون الباب، قال: لكنا لا نرضى منهم بذلك حتى نأتيهم في ديارهم، وتالله إن معنا لأقواما لو يأذن لنا أميرنا في الإمعان لبلغت بهم الردم، قال: وما هم؟ قال: أقوام صحبوا رسول الله ﷺ ودخلوا في هذا الأمر بنية، كانوا أصحاب حياء وتكرم في الجاهلية، فازداد حياؤهم وتكرمهم، فلا يزال هذا الأمر دائما لهم، ولا يزال النصر معهم حتى يغيرهم من يغلبهم، وحتى يلفتوا عن حالهم بمن غيرهم فغزا بلنجر غزاة في زمن عمر لم تئم فيها امرأة»[1]، مما يعكس شدة اعتداد عبد الرحمن بنفسه وبأصحاب النبي ومنزلتهم في المجتمع.

وعرف عنه كذلك حبه الكبير لإظهار القرآن وقصصه واستشرافه، وهو أمر إذا دل على شيء فإنما يدل على تمام إخلاص هذا المؤمن، ومن ذاك أنه جلس ذات مرة مع شهربراز حاكم باب الأبواب السابق، «فجاء رجل إلى الحاكم، فقال الحاكم لعبد الرحمن: أيها الأمير، أتدري من أين جاء هذا الرجل؟ إني بعثته منذ سنتين نحو السد لينظر لي ما حاله ومن دونه، وزودته مالا عظيما، وكتبت له إلى من يليني، وأهديت له، وسألته أن يكتب إلى من وراءه، وزودته لكل ملك هدية، ففعل ذلك بكل ملك بيني وبينه، حين انتهى إليه، فلما انتهينا إذا جبلان بينهما سد مسدود، حتى ارتفع على الجبلين بعد ما استوى بهما، وإذا دون السد خندق أشد سوادا من الليل لبعده، فنظرت إلى ذلك وتفرست فيه، ثم ذهبت لأنصرف، أعطاني هذه الياقوتة الحمراء»[2]. وهنا يبرز حرص المؤمن على إظهار دينه وقرآنه للناس، قال: فأقبل عبد الرحمن على الرسول وقال: ما حال الردم وما شبهه؟ فقال: هذا الثوب الذي على هذا الرجل، وأشار إلى رجل كان بجانبه، وكان عليه قباء برود يمنية أرضة حمراء ووشيه أسود أو وشيه أحمر وأرضه سوداء، فقال الرجل: صدق والله الرجل، لقد نفذ ورأى، قال عبد الرحمن: أجل، ووصف صفة الحديد والصفر وقرأ: ﴿آتوني زبر الحديد..﴾ [الكهف: 96].

وفضلا عن صفاته السابقة، فقد عرف عنه زهده في الدنيا وإعراضه عن ملذاتها، إذ ذكر في حديث السد أن الرجل الذي ذهب لمعرفة أحواله، جاء بياقوتة حمراء أعجب الحاكم شهربراز من

(1) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310هـ)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407، 4/ 158.
(2) الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله، م س، 584/2.



جمالها وقيمتها[1]، فأراد الحاكم التودد إلى عبد الرحمن بن ربيعة والتقرب منه بالهدايا فأعطاها لعبد الرحمن، فنظر إليها ثم أعادها إليه فتعجب من فعل عبد الرحمن وقال: لهذه خير من هذه البلد، يعني الباب، وأيم الله لأنتم أحب إلي ملكا من آل كسرى، ولو كنت في سلطانهم ثم بلغهم خبرها لانتزعوها مني، وأيم الله لا يقوم لكم شيء ما وفيتم[2]،مما يدل على زهده في الحياة الدنيا لقاء ما عند الله.

ثالثا: أقوال الصحابة والتابعين فيه

قال عنه عمر بن الخطاب معمما في القادسية: والله لأرمين ملوك العجم بملوك العرب[3]، وكان عبد الرحمن بن ربيعة أحد هؤلاء الملوك، إذ أبلى بلاء حسنا فيها.

وأُثر عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت: «كنا نتحدث أنه لا يزال يرى على قبر النجاشي نور وقد خرجه أبو داود من طريق سلمة بن الفضل، وعن ابن إسحاق عن يزيد بن رومان عن عائشة وأورده في باب: النور يرى عند الشهيد وليس في هذا الحديث ولا غيره ما يدل على أن النجاشي مات شهيدا، وأحسبه أراد أن يشهد بهذا الحديث ما وقع في كتب التاريخ من أن عبد الرحمن بن ربيعة أخا سلمان بن ربيعة الذي يقال له ذو النور وكان على باب الأبواب فقتله الترك زمان عمر فهو لا يزال يرى على قبره نور»[4].

قال الشعبي: «لما وجه عمر سعدا على القادسية جعله على قضاء الناس، وجعل إليه الأقباض وقسمة الفيء. وقتل ذو النور هذا ببلنجر في خلافة عثمان بعد ثماني سنين مضين منها»[5].

رابعا: أقوال المؤرخين وأصحاب التراجم فيه

قال عنه ابن الأثير: «عرف عبد الرحمن بذي النور، أدرك النبي ﷺ ولم يسمع منه، وهو أكبر من

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) البداية والنهاية، م س، 43/7.

(4) السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت: 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م، 144/3.

(5) البري، محمد بن أبي بكر بن عبد الله الأنصاري التلمساني (ت: بعد 645هـ)، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، نقحها وعلق عليها: محمد التونجي، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، ط1، 1983م، 348/1.



أخيه سلمان ولما وجه عمر سعد بن أبي وقاص رضي الله عنهما إلى القادسية، جعل على قضاء الناس عبد الرحمن بن ربيعة، وجعل إليه الأقباض»[1].

وقال ابن حجر: «دفن عبد الرحمن في بلاد الترك فهم يستسقون به إلى الآن، وقد ذكرنا غير مرة أنهم ما كانوا يؤمرون في الفتوح إلا الصحابة»[2].

وقال ابن كثير: «وكان من سادات المسلمين وشجعانهم وأخذت الترك جسده فدفنوه في بلادهم فهم يستسقون عنده إلى اليوم»[3].

المبحث الثاني: حياته الأسرية والإدارية

أولا: حياته الأسرية

تعد الحياة الأسرية للكثير من الصحابة من المشاهد المفقودة في التاريخ الإسلامي، إذ قلما نجد سيرة مكتملة للنهاية، فلا يذكرون إلا بالاقتران مع حادثة معينة، وهو أمر طبيعي قياسا بعددهم الذي يربو على المائة ألف، فمن أين للمؤرخين وأصحاب الأخبار وأهل الحديث الإمكانية على إحصائهم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إن من يذكر من أسر الصحابة يكون برفقة حكم في الدين أو موقف مع النبي أو المسلمين.

ولذا تسير الحياة الأسرية لعبد الرحمن بن ربيعة الباهلي في هذا الركاب، إذ لم أجد ما ينير لي طريق البحث فيها، فلا ذكر لزوجة ولا موقف لولد، وكل ما ذكرته المصادر هو الحديث عن داره التي سكنها في الكوفة بعد رحيله من الجزيرة العربية باتجاه العراق، وحسم الأمر فيه للعرب المسلمين، وسكن الجنود في الكوفة ومن قبلها البصرة حيث كان السكن بداية ببيوت من قصب، ثم تم بناء الدور بعد الحريق الذي التهم المدينة في العصر الراشدي[4].

(1) أسد الغابة في معرفة الصحابة، م س، 342/3.

(2) الإصابة في تمييز الصحابة، م س، 258/4.

(3) البداية والنهاية، م س، 180/7.

(4) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت:808هـ)، العبر في ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المسمى مختصرا بتاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988، 447/1.



فقد ذكر أن دار عبد الرحمن الباهلي كانت قريبة من المسجد، وهي مجاورة لدار أخيه سلمان بن ربيعة[1]؛ إذ كان يسكنها مع زوجته، وبجوارها كانت دار للأشعث بن قيس الكندي الذي تجاوز على فناء كان أمام بيت عبد الرحمن فتسبب في خلاف بين الاثنين[2]، ولم يكن عبد الرحمن الباهلي ليسكت على هذا الفعل وهذا التجاوز من الأشعث، وإن كان من رجالات كندة وزعمائها؛ إذ قال له: ما جرأك علي يا أشعث؟ والله لئن حزتها لأضربنك بالجنثي - يعني سيفه- فانظر ما يبقى منك بعد، فصدف عنها ولم يتعرض لها[3]، مما يدل على مكانة عبد الرحمن بن ربيعة في الكوفة ومنزلته بين ساداتها.

ولأن دار الدنيا ليست بدار قرار، فقد تركت زوجته الدار بعد استشهاد زوجها ورحلت إلى بيت أهلها، إذ لم يعد شيئا يربطها بالدار بعد رحيل زوجها، كما أن ترك الزوجة للبيت فيه إشارة على أن عبد الرحمن لم يكن له عقب مما شجع الزوجة على ترك الدار، ولو كان له عقب لبقيت زوجته مع أبنائها ولذكرتهم المصادر.

إن خلو الدار من ساكنها شجع السلطات آنذاك في استغلالها، إذ أصبحت فيما بعد موضعا لحبس الناس المخالفين للنظام أو الشريعة، فقد ذكر الشعبي قائلا: «كان موضع المحبس السجن اليوم دار عبد الرحمن بن ربيعة، والتي بينها وبين دار المختار»[4].

ثانيا: حياته الإدارية

تعد الحياة الإدارية لعبد الرحمن الباهلي جزءا مهما من واجباته كقائد وكمقاتل، ويبدو من خلال المهام التي صدرها الفاروق له، أنه كان يتمتع بقدرة جيدة على الإدارة وتولي المهام المسندة إليه من أمير المؤمنين، فقد ذكر أن عمر رضي الله عنه جعله على قضاء الناس وجعل إليه الأقباض لما وجه سعدا على القادسية[5]، ولا يتم اختيار أي شخص لتولي القضاء، إذ لابد أن يتمتع بصفات

(1) البداية والنهاية، م س، 180/7.

(2) نفسه.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

(5) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، م س، 832/2؛ وينظر: البداية والنهاية، م س، 43/7؛ وينظر: ابن ماكولا، سعد الملك أبو نصر علي بن هبة الله (ت: 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990 390/3.



العلم والعدالة والأمانة، ولا سيما في عهد عمر الذي عرف عنه التأني والمعرفة الجيدة لمن يتولى له عملا.

وفضلا عن القضاء في القادسية، فقد تولى إدارة منطقة باب الأبواب وما حولها بعد وفاة النائب سراقة بن عمرو فيها[1]. وتعد هذه المنطقة من أبعد النواحي وأخطرها في حدود الدولة الإسلامية في عصر عمر بن الخطاب، ولذا يتطلب فيمن يحكمها أن تكون له دراية واسعة بأرضها وأهلها ومسالكها، وهو ما توفر في عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي رحمه الله.

لقد كانت ولايته لباب الأبواب في عهد عمر موفقة إلى حد كبير؛ فقد استطاع تثبيت سلطان المسلمين ومد حدود الدولة إلى ما بعد الباب متجاوزا مناطقا جغرافية شاسعة ووعرة، مثبتا كفاءته في إدارة هذه المناطق طول حياة عمر والسنوات الثماني من خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه حتى استشهاده، فقد ذكر أن سعيد بن العاص كتب إلى عبد الرحمن بن ربيعة نائب تلك الناحية بمساعدته، فسار حتى بلغ بلنجر فحصروها ونصب عليها المجانيق والعرادات [2]، مما يدل على استمراره في وظيفته حتى استشهاده سنة 32هـ.

المبحث الثالث: جهوده في الفتوحات في عصر الخلافة الراشدة

تعد جهود عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي في الفتوحات الإسلامية في حقبة الراشدين، من المراحل المميزة في حياته وسيرته، إذ لمع نجمه في الفتوحات التي جرت في أرض الروم وأرمينيا والقوقاز وغيرها، والتي تعد من أصعب المناطق جغرافيا، فضلا عن شراسة الأمم التي سكنتها كالخزر والترك والروم والأرمن وغيرهم، مما جعل التعاطي مع هذه البقاع في الفتوح أمرا غاية في الخطورة والصعوبة، ومع ذلك فقد قهر المسلمون الصعاب التي واجهتهم للتوغل هناك، وتبليغ الإسلام إلى ربوع هذه الأمم والسيطرة على بقاع كثيرة تجاوزت حدود داغستان الحالية، مما يعبر بصورة واضحة عن الإمكانات العسكرية الكبيرة التي بذلها هؤلاء الفاتحين.

أولا: جهوده في الفتوحات في خلافة أبي بكر الصديق

تغيب شمس المصادر التاريخية عن أحداث مشاركة عبد الرحمن الباهلي في معارك المسلمين في

(1) تاريخ الأمم والملوك، م س، 158/4.

(2) الإصابة في تمييز الصحابة، م س، 257/4.



عصر أبي بكر الصديق، فلا يذكر له مشاركة في معارك قبل القادسية الذي برز فيها «كملك من ملوك العرب»، كما أنه لم يذكر في عداد من غزا الشام كأخيه سلمان بن ربيعة[1]، ولم أجد له ذكرا في فتوح الشام عند ابن عساكر الذي ذكر من شارك في الفتوح وسكن الشام -إلى حد ما تقصيته -، ورغم ذلك لا يمكن الجزم بعدم مشاركته مطلقا في الغزوات قبل القادسية، وذلك لأن المنطق يقتضي أن يتدرج الجندي وتختبر فروسيته وبلاؤه حتى يصل إلى مراحل القيادة، أو المنازل العسكرية التي يعتمد فيها عليه. كما أن المصادر التاريخية لا تذكر في العادة أسماء أغلب الجنود إلا إذا ارتبط ذكرهم بحادثة معينة والسبب في هذا يعود إلى كثرة المشاركين في هذه المعارك فليس من المعقول ذكر آلاف الجنود في معركة واحدة، وعلى هذا يذهب الظن باتجاه مشاركته في المعارك في زمن الصديق وإن لم يذكر.

ثانيا: جهوده في الفتوحات في خلافة عمر بن الخطاب

تعد خلافة عمر بن الخطاب حقبة مهمة بالنسبة لأداء الفاتح عبد الرحمن بن ربيعة العسكري والإداري، ومحطة مهمة من محطات حياته، إذ سطع نجمه في الفتوحات وبرزت مقدرته العسكرية في فتوح العراق، فقد ذكر أن مشاركته في القادسية كانت ميمونة إذ عده الفاروق عمر بن الخطاب أحد أعمدة الارتكاز الذين يعول عليهم في الحرب المصيرية مع فارس في القادسية.

فبعدما وصلت الأخبار إلى عمر أن الفرس يتجمعون بأعداد كبيرة تحت إمرة قائد لهم يدعى رستم فأمر بإمداد أهل العراق من الجزيرة والشام[2]. ويبدو أن عبد الرحمن بن ربيعة لم يكن من جند الشام كما كان أخوه سلمان إذ لم يذكر في جيوش الشام أو في تحرير مدنه، وقد جعله عمر على قضاء أهل القادسية[3]. ويدل هذا الكلام على معرفته عن قرب من قبل أمير المؤمنين عمر الذي عرف عنه حرصه الشديد حيال هذه الشؤون، فقد أُثر عن عمر أنه قال - حين سمع عن جموع الفرس- : «والله لأرمين ملوك العجم بملوك العرب»[4]، وكان عبد الرحمن بن ربيعة أحد هؤلاء الملوك؛ فقد أبلى فيها بلاء حسنا مع أخيه سلمان؛ إذ رأى أناسا من الأعاجم تحت راية لهم قد حفروا

---

(1) البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: 279هـ)، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988 م، 255.

(2) تاريخ الأمم والملوك، م س، 2/397-405.

(3) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، م س، 2/832؛ وينظر: البداية والنهاية، م س، 7/43؛ وينظر: الإكمال في رفع الارتياب، م س، 3/390.

(4) البداية والنهاية، م س، 7/43.



لها وجلسوا تحتها وقالوا لا نبرح حتى نموت فحمل عليهم فقتل من كان تحتها وسلبهم، وكان أحد الذين مالوا بعد الهزيمة على من ثبت قد تكتبوا ونصبوا للمسلمين فطحنهم بخيله[1]، وأثبت جدارة في المعركة التي أظهرت تفوق المسلمين على الفرس.

بعد معركة القادسية عادت النصوص المتعلقة بجهود عبد الرحمن العسكرية إلى الخجل والاستتار، إذ لم نقع على نص يوثق جهده المبذول في تحرير باقي أراضي العراق وبلاد فارس، وإن كنا نرجح أنه قد شارك في استكمال تحرير العراق، رغم غياب ذلك في المصادر. وقد عادت أخباره لتظهر لنا ومن دون مقدمات من خلال اختياره ضمن قادة الجيش الذي وُجه لفتح باب الأبواب سنة 22هـ[2]، ولم تذكر النصوص صراحة أين كان قبل انطلاقه للباب، وإن كنا نرجح أنه كان بالكوفة حيث كان بيته، مع استبعاد فرضية أنه كان في الشام لصمت المصادر عن ذكره فيها، ولكون جيش الأمير سراقة بن عمرو - قائد عموم الجيش - انطلق من البصرة[3]، القريبة نسبيا من الكوفة.

وعلى كل حال، انطلق الجيش وسار إلى باب الأبواب بقيادة سراقة بن عمرو، وجعل عبد الرحمن بن ربيعة على مقدمته[4]، وهو ما يبرز مكانته العسكرية وقدراته القتالية، ومضى حتى أطل على الملك شهربراز بالباب[5]. ويبدو أنه كان صاحب عقل وسياسة إذ لم يشأ أن يصطدم مع المسلمين في حرب قد يكون الخاسر فيها، لذا فقد طلب الأمان، فأعطاه عبد الرحمن الأمان، «فقال: إني بإزاء عدو كلب وأمم مختلفة، لا ينسبون إلى أحساب، وليس ينبغي لذي الحسب والعقل أن يعين أمثال هؤلاء، ولا يستعين بهم على ذوي الأحساب والأصول، وذو الحسب قريب ذي الحسب حيث كان، ولست من القبج في شيء، ولا من الأرمن، وإنكم قد غلبتم على بلادي وأمتي، فأنا اليوم منكم ويدي مع أيديكم، وصغوي معكم، وبارك الله لنا ولكم، وجزيتنا إليكم النصر لكم، والقيام بما تحبون، فلا تذلونا بالجزية فتوهنونا لعدوكم»[6]، فلما سمع عبد الرحمن مقالته، أرجأه إلى القائد سراقة بن عمرو فسمع منه، «فقال: قد قبلت ذلك فيمن كان معك على هذا ما دام عليه، ولا بد من الجزاء ممن

(1) تاريخ الأمم والملوك، م س، 427/2.

(2) م ن، 540/2.

(3) تاريخ الأمم والملوك، م س، 540/2.

(4) تاريخ ابن خلدون، م س، 561/2.

(5) تاريخ الأمم والملوك، م س، 156/7.

(6) نفسه.



يقيم ولا ينهض فقبل ذلك، وصارت سنة فيمن كان يحارب العدو من المشركين، وفيمن لم يكن عنده الجزاء، إلا أن يستنفروا فتوضع عنهم جزاء تلك السنة»[1].

وتنفيذا لمبدأ السمع والطاعة لولي الأمر، ووفاء منه لمتطلبات القيادة وإعلامه بحيثيات الواقع في هذه البقعة، كتب سراقة لأمير المؤمنين عمر بهذا فأجازه وحسّنه[2]، وكتب سراقة كتاب أمان لهم وثبت ما عليهم من واجب، «فقال: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أعطى سراقة بن عمرو عامل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب شهربراز وسكان أرمينية والأرمن من الأمان، أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم وملتهم ألا يضاروا ولا ينتقضوا، وعلى أهل أرمينية والأبواب، الطراء منهم والثناء ومن حولهم فدخل معهم أن ينفروا لكل غارة، وينفذوا لكل أمر ناب أو لم ينسب رآه الوالي صلاحا، على أن توضع الجزاء عمن أجاب إلى ذلك إلا الحشر، والحشر عوض من جزائهم ومن استغنى عنه منهم وقعد فعليه مثل ما على أهل أذربيجان من الجزاء والدلالة والنزل يوما كاملا، فإن حشروا وضع ذلك عنهم، وإن تركوا أخذوا به»[3]، وشهد على هذا الأمان كبار قادة الجيش كعبد الرحمن بن ربيعة وأخيه سلمان وحبيب بن مسلمة وغيرهم[4]، وبهذا أكسب هؤلاء الأبرار دولة الراشدين مدينة مهمة وحيوية سيكون لها الأثر العظيم في المستقبل القريب.

وبعد أن استقرت الأمور للمسلمين في هذا الوجه، توفي الصحابي سراقة بن عمرو رحمه الله فحل عبد الرحمن بن ربيعة محله في قيادة الجيش وإدارة المنطقة فأقره عمر وأمره بغزو الترك[5]، ونزولا عند رغبة الخليفة وإنفاذا لشعيرة الجهاد في سبيل الله غزا عبد الرحمن الترك مع شهربراز الذي حاول ثنيه عن هذا العمل؛ فقد ذكر أن شهربراز «قال لعبد الرحمن: ما تريد أن تصنع؟ قال: أريد بلنجر، فقال شهربراز: إنا لنرضى منهم أن يدعونا من وراء الباب، فقال عبد الرحمن: لكنا لا نرضى منهم بذلك حتى نأتيهم في ديارهم، وبالله إن معنا لأقواما لو يأذن لنا أميرنا في الإمعان لبلغت بهم الردم، قال: وما هم؟ قال: أقوام صحبوا رسول الله ودخلوا في هذا الأمر بنية، وكانوا أصحاب حياء وتكرم في الجاهلية، فازداد حياؤهم وتكرمهم ولا يزال هذا الأمر دائما لهم، والنصر معهم حتى

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3)م ن، 157/4.

(4) نفسه.

(5) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993، 243/3.

يغيرهم من يغلبهم، وحتى ينقلوا عن حالهم»[1]، وهذا يعكس حسن ظنه بالمسلمين وأن فيهم صحابة رسول الله ﷺ، ويعكس شجاعته وإيمانه الكبيرين، إن هذه الخصال الطيبة والشجاعة الكبيرة قد أدخلت الرعب في قلوب الترك وهم من هم جرأة وشراسة، «فقالوا: ما اجترأ علينا هذا الرجل إلا ومعه الملائكة تمنعه من الموت فتحصنوا منه وهربوا فرجع بالغنم والظفر»[2]، وأعاد الكرة عليهم فغزا بلنجر ففروا منه وتحصنوا، وبلغت خيله البيضاء على مائتي فرسخ من بلنجر وعاد بالظفر والغنائم[3]، وسار الحال على هذا النحو حتى استشهاد عمر بن الخطاب.

ثالثا: جهوده في الفتوحات في خلافة عثمان بن عفان

استمرت جهود عبد الرحمن الباهلي بشكل مثمر في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عليه، نائبا للخليفة على باب الأبواب وما وراءها وقائدا لجيشها الغازي. وتذكر المصادر أنه وبالرغم من شراسة الترك والخزر وقوتهم؛ إلا أن عبد الرحمن كان يغزو بلنجر والمناطق القريبة منها فيسلم ويغنم في السنوات الثماني الأولى من خلافة عثمان لم تئم فيهن امرأة، ولم ييتم فيهن صبى من قتل[4]، فلما كانت السنة التاسعة من خلافته طغت على سطح الواقع أمورا ألقت بظلالها على المشهد العسكري في تلك المنطقة الوعرة، فقد ذكر أن الرعية قد وصلت لبطر العيش وبطنة الجسد مما جعل الجيش المنحدر منها ثقيل الحركة قليل التأثير في العدو مما استدعى أن ينبه الخليفة عثمان إلى خطورة هذه الحالة التي قد تودي بالجيش إلى الهلاك [5]، إلا أن عبد الرحمن الباهلي وبشجاعته المعهودة وبخبرته في قتال الترك والخزر في تلك المناطق لم يلتفت لهذه التحذيرات، واكتفى بطلب المدد من سعيد بن العاص، فأمده بحبيب بن مسلمة الفهري، وأبطأ على عبد الرحمن ابن ربيعة المدد، فسار نحو بلنجر، فحاصرها، ونصب عليها المجانيق والعرادات[6]، غير أن وضع المسلمين الآن قد تغير فقد كان من نتائج البطر والبطنة أن نزع الله مهابة المسلمين من قلوب أعدائهم، فتجرؤوا عليهم فجعل لا

(1) الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله، م س، 583/2.

(2) تاريخ الأمم والملوك، م س، 541/2.

(3) تاريخ ابن خلدون، م س، 561/2.

(4) تاريخ الأمم والملوك، م س، 628/2.

(5) نفسه.

(6) ابن الجوزي، أبو المظفر شمس الدين يوسف (ت: 654هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، 487/5.



يدنو منها أحد إلا أعنتوه أو قتلوه فأسرعوا في الناس[1]. كما أن أهمية مدينة بلنجر كعاصمة لمملكة الخزر قد دفع أهل بلنجر إلى بالاستعانة بالترك فضلا عن الخزر فخرجوا على المسلمين وكسروا الحصار فاقتتلوا، وانكشف الناس عن عبد الرحمن انكشافا أعطى العدو الفرصة للتقدم ولم تنفع شجاعة عبد الرحمن الذي حاول استعادة زمام الأمور[2]، ولا نجدة أخيه سلمان بن ربيعة الذي التحق به[3]، فاستشهد القائد الباسل عبد الرحمن وهو يحاول إعادة الاستقرار لجيشه[4]، وانقسم جيشه قسمين قاد قسما منه سلمان بن ربيعة بعد أن أخذ الراية وانحاز بالناس إلى جيلان فسلمه الله[5]. أما القسم الثاني من الجيش فقد استشهد قسم كبير منه وأخذ الترك جسد عبد الرحمن وهم يستسقون به[6]، وكان ذلك سنة 32هـ[7]، وكأن موت هذا الرجل الصالح على يد الترك والخزر وحلفائهم هو سبب من الله لدخولهم الإسلام على ما وجدوه من ذي النور وقبره.

خاتمة:

مما تقدم يتبين لنا ما يأتي:

1. فقدان الكثير من الحلقات المتعلقة بحياة الصحابي عبد الرحمن بن ربيعة الباهلي بالرغم من كونه يعد من المتقدمين من الصحابة الكرام. ولعل السبب في هذا أنه لم يحدث بحديث النبي ﷺ، كما لا توجد له مشاركات فقهية ليذكر في الكتب الفقهية، وهو ما قلل حضوره في بطون الكتب.

2. لم يكن لقبيلته باهلة، كقبيلة لا كأفراد، دور يذكر في الحياة السياسية في عصر الرسالة أو حتى عصر الراشدين، بالرغم من كونها أنجبت أبطالا وقادة ومن الصحابة الكرام، والذين كان لهم أثرهم الأكبر في عصر الخلافة الراشدة.

3. إن أبرز ما قدمته قبيلة باهلة في فترة الراشدين وتحديدا في عصر أبي بكر الصديق رضي

(1) تاريخ الأمم والملوك، م س، 628/2.
(2) م ن، 159/4.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه.
(7) الاستيعاب في معرفة الأصحاب، م س، 832/2؛ وينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، م س، 257/4.

الله عنه، عدم إدراج اسمها ضمن القبائل التي ارتدت بصورة صريحة وكلية عن الإسلام بعد وفاة رسول الله ﷺ.

4. إن عبد الرحمن بن ربيعة قد نشأ في الجزيرة العربية، وتخلق بأخلاقها الكريمة وصفاتها الجميلة من كرم وشجاعة ومروءة.

5. إن عبد الرحمن بن ربيعة قد أبلى بلاء حسنا في غزوات الفتح، ولا سيما معركة القادسية، إذ رفع مقامه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى مصاف ملوك العرب.

6. إن عبد الرحمن بن ربيعة قد عُرف بشدة اعتداده بنفسه وبأتباعه المسلمين؛ حيث عبّر عن هذا في غزوة بلنجر في شرق بحر الخزر (بحر قزوين).

7. إن عبد الرحمن بن ربيعة قد عُرف بتتبعه لقصص القرآن ومواضع تلك القصص؛ إذ ذكر أنه كان يسأل عن سد ذي القرنين وعن أوصافه ومكانه والقوم الذين يسكنون فيه في مشارق الأرض، مما يدل على حبه لإظهار آيات القرآن الكريم من باب الدعوة إلى الله.

8. إن تولي عبد الرحمن بن ربيعة لمنصب القضاء يدل على تمتعه بصفات العلم والعدالة والأمانة. وكانت تلك المؤهلات هي المفضلة في عهد عمر الذي عرف عنه التأني والمعرفة الجيدة لمن يتولى له عملا.

وفي الختام، أحمد الله الذي هداني لهذا، كما أتقدم بالشكر لمن أبدى لي مساعدة في إنجاز هذا البحث واعترف بفضله، ولا أدعي الكمال فهو كما يقول الذهبي عزيز، وهو لله وحده، فما كان من صواب فمن الله عز وجل أصل كل خير، وما كان من تقصير فمن نفسي القاصرة والخير أردت.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولا: المصادر الأولية

- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري (ت: 630هـ)، أسد الغابة



في معرفة الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ.

- ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1997م.

- ابن الجوزي، أبو المظفر شمس الدين يوسف (ت: 654هـ)، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية الإسلامية، 2008م.

- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، نزهة الألباب في الألقاب، تحقيق: عبد العزيز محمد بن صالح السديري، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1989م.

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد (ت:808هـ)، العبر في ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المسمى مختصرا بتاريخ ابن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988.

- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي (ت: 463هـ)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي دار الجيل، بيروت، ط1، 1992 م.

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: 774هـ)، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988م.

- ابن كثير، أبو الفدا إسماعيل بن عمر الدمشقي، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1976م.

- ابن ماكولا، سعد الملك أبو نصر علي بن هبة الله (ت: 475هـ)، الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990م.

- البري، محمد بن أبي بكر بن عبد الله الأنصاري التلمساني (ت: بعد 645هـ)، الجوهرة في نسب النبي وأصحابه العشرة، نقحها وعلق عليها: محمد التونجي، دار الرفاعي للنشر والطباعة والتوزيع، الرياض، ط1، 1983م.



- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: 279هـ)، فتوح البلدان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988 م.

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1993م.

- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله (ت: 581هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310هـ)، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ.

- الكلاعي، سليمان بن موسى بن سالم الحميري، (ت: 634هـ)، الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم والثلاثة الخلفاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420 هـ.

ثانيا: المراجع الثانوية

- غلوش، أحمد أحمد، السيرة النبوية والدعوة في العهد المدني، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004م.

- كحالة، عمر رضا، معجم قبائل العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1968م.

الأنا والغيرية في أدب الرحلة المغربية: «رحلة محمد الحجوي الأوروبية أنموذجا»

The Self and the Other in Moroccan Travel Literature: Muhammad al Hajwi's European Journey as Case Study

د. أنس الصنهاجي

أستاذ باحث - جامعة ابن طفيل القنيطرة - المغرب

ملخص:

شكلت رحلة الحجوي إلى أوروبا مناسبة للجواب عن سؤال النهضة، وفرصة لبسط أركان مشروعه الإصلاحي الذي يتأسس على العلم والنظام والاقتصاد، مستعينا في هذا المشروع بالبوصلة الأوروبية والمقاصد الشرعية، كمرتكزين لتجفيف منابع الفساد واجتثاث مغذيات منظومة التخلف، وتعطيل محركات إنتاجها، وهذا بالتعالق مع إرساء قواعد دولة المؤسسات، والفكر العلمي العصري القائم على حقائق وضوابط معرفية صارمة في معالجة القضايا ووضع البرامج والمخططات، فالانفتاح على الحضارة الأوروبية لا يعني في مشروعه الإطلاقية في تبني قيمها ومبادئها، أو الدعوة لاستهلاك نموذجها بِزِئْبَرِه وعِتْيَرِه، أو الترغيب في التغريب والقطع مع التراث وطمس الهوية، وإنما استلهام لمحفزات الحداثة وأشكال استنباتها بما يصلح حال المجتمع ويرفع قدر إيالة المغرب بين الأمم.

الكلمات المفتاحية:

الرحلة، النهضة، الأنا، الآخر.

Abstract:

Al-Hajawi's trip to Europe was an occasion to answer the question of the Renaissance and an opportunity to extend the pillars of his reform project, which is based on



science, order and economy using the European compass and legal purposes as anchors to fight the sources of corruption uproot the nutrients of the backward system and disrupt the engines of its production. This was in conjunction with the establishment of the rules for the State of institutions and modern scientific thought based on facts and its strict cognitive controls in dealing with issues and developing programs and plans. The openness to European civilization does not mean in his project the absolute adoption of its values and principles, or the call to consume its model or the desire to alienate and break with the heritage and obliterate the identity, but rather to be inspired by the incentives of modernity and the forms of its cultivation in a way that suits the state of society and raises its position among nations.

Key words:

Renaissance, the Self, the Other, Journey, Europe, Morocco.

تقديم:

يستمد المتن الرحلي جاذبيته من سردياته المفعمة بالعجيب والغريب والطارف والفريد، ومن سبْكه النميق الناظم بين الحبكة والإبداع، والاثارة والامتاع، ومعجمه الفصيح المفصح عن ذهنية الرحالة وهمومه وخلفيات وعيه الثقافي، مداخل ومعطيات تجعل من الرحلة خامة فكرية مستباحة للحفر في منحنيات أفكارها وآرائها وتمثلاتها، وحدود وعيها بالأنا والاخر، خاصة حينما تصدر الرحلة في ظروف احتدام الصراع مع هذا الاخر، أو طفق هذا الأخير يشكل للأنا هاجسا حضاريا مقلقا ينذر بزوال توازنها أو تفوقها على الغير، فتجتهد المشاهد والصور المنتقاة بعناية في بسط معايناتها وتقريبها مِمن يهمهم الأمر، عبر خلفية إيديولوجية تستلهم محدداتها وموجهاتها من السياق والبيئة التي تصدر عنهما، بخطاب تتشابك فيه المعارف بالمواقف والهواجس بالنواكس ومؤرقات العصر.

ودون الخوض في حدود الذاتية والموضوعية التي تظل محط استشكال كل إنتاج علمي، فإن الرحلة تظل شهادتها ذات قيمة معتبرة، بحكم معايشتها لتموجات الصراع وظروفه، وتفاعلها مع مجرياته، وتسجيلها لمواقفها المصرّحة أو الملمّحة، وهي مواقف تعكس في عمقها رؤيتها لذاتها وغيرها



في الآن نفسه، وتجليات قوالب الفهم والصراع والتعاون القائم بينهما، وحدود قدرتها على اتخاذ المسافة من الدّارج وتخطّي الأحكام الجاهزة.

وتعد رحلة محمد الحجوي الثعالبي الموسومة بالرحلة الأوروبية أنموذجا في هذا الصدد، وانْخِواطا للمشاعر والتأملات في الذات والغير، وتقييما لواقع الأنا بمعايير الآخر، وتشخيصا لبواعث انحطاطه وأسباب ومسببات ضعفه وهوانه وإفلاسه الحضاري، وغِرارا للرحلة الداعية للانفتاح على الغير بما يفيد إصلاح الأمة وبعثها من جديد، من خلال استلهام تجربته ومكتسباته الحضارية، واستقاء ما لا يناصب الثوابت الدينية.

ولا غرو أن رحلة الحجوي إلى البلاد الأوروبية شاطرت همّ النهضة مع تجربة رفاعة الطهطاوي، وكأن مطارحته للموضوع تحيين لسؤال المعنى، وتصور متقدم لأواليات الإصلاح وآلياته، واستشكال يبني علاقة جديدة مع مسلمات الذات وثوابتها، ويبدو أن هذا الانشغال استبد باهتمام الرحالة وتدبّراته، حتى بات عنصرا نامّا وهامّا في فكره وتطلعاته، ولا جرم أن محك الوظائف المخزنية السامية والمكاسب العلمية وتراكمات الخبرة التجارية، أسهمت بقوة في خط قواعد الإصلاح وتدابيره الإجرائية، وهي وظائف ومسؤوليات ساعدت الحجوي على فقْه بواطن الأمور ومجرياتها، وفهم المنطق الداخلي المسؤول عن الإنتاج السّاجي لنظيمة التخلف وبنيته العاهنة، وبواعث الاحتضار الحضاري وواقعه، ورصد المداخل الكفيلة والمسارات الذليلة التي من شأوها إنضاج مشروع الإصلاح وشروطه.

وقد انقسمت هذه الرحلة إلى قسمين: رحلة سفارية دبلوماسية إلى فرنسا، أعقبتها أخرى إلى إنجلترا رامت السياحة ومعاينة أحوالها العامة، ومخطوطة الرحلة الأوروبية[1] ليست المخطوطة اليتيمة لدى الفقيه الحجوي في أدب الرحلة، بل له صِنواتها في وصف الأندلس وبلدان عربية مشرقية حج إليها وعاين أحوالها مثل الجزائر وتونس والأندلس والحجاز وسمت بعناوين مختلفة من قبيل: مسامرة الزائر برحلة الجزائر، وحديث الأنس عن تونس، والرحلة الأندلسية الفيشية، والرحلة الحجازية، والرحلة المصرية. وهي رحلات أسهمت في صياغة الوعي بذات النّحن، واستُثمرت حين الموازنة مع الآخر.

والحق أن رحالتنا كان شغوفا بمطالعة رحلات سفارية مغربية وعربية دَلفَت على أوروبا،

(1) - المخطوطة محفوظة في المكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت الرقم التسلسلي ح 4/ 115.



وتلخيص بعضها مثل رحلة ابن عثمان المكناسي إلى إسبانيا ونابولي ومالطة، المدرجة في مؤلف تحت عنوان: «أنس السائر في اختصار البدر السافر» وزعم الحجوي في هذا المؤلف أن رحلة المكناسي كان بإمكانها أن تسهم في إحداث نهضة مغربية تخرجه من غياهب الظلمات إلى نور المدنية لو أنها كتبت بأدب يسهل فهمه واستيعابه من لدن السلاطين وأولياء الأمور، الأمر الذي يحيلنا على الفهم أن الرحلة بالنسبة للحجوي لا تعدو مجرد وسيلة للتسلية والترويح عن النفس، بل غاية للإصلاح والتنوير، وهذا ما حذا به إلى الاجتهاد في تبسيط أساليب الوصف والتعبير وتلافي اللغة العالمة والفظاظة في توصيف ما بدا من السلوك الموصوم في ثقافته، وغَرْز الانتباه إلى التباين الحضاري وتطويع المستعرض خدمة لأفق خطاب الإصلاح والتنهيض، وتنغيض أهل الحل والعقد وتحريضهم على تيميم جهودهم شطر تشييد سبل النهضة ورسم مساراتها السديدة، فنجده في هذا السياق مغتاظا أسفا على حال المغرب الذي يراه مشدودا إلى درك الارتكاس والتخلف، بنبرة شديد اللهجة ينقشع عنها سؤال الهوية، وتطغى بأسلوب لافت ثنائية التقدم والتخلف، وتنفرج فيها قنوات تتعدد مداخلها وتأويلاتها.

أولا: الرحالة محمد الحجوي: الفقيه والمصلح المخزني

ولد محمد بن الحسن العربي الحجوي الثعالبي في 22 من شتنبر سنة 1874 بفاس، يعود نسبه إلى عترة جعفر بن أبي طالب وزينب بنت علي رضي الله عنهما. بعد أن نال شهادة العالمية من جامع القرويين، انبرى لتدريس طلبتها سنة 1898، وإلى جانب عمله بالتجارة والفلاحة وانشغاله بالتدريس والتأليف وارتياد الآفاق، شغل عدّة مناصب مخزنية سامية من قبيل:

- أمين ديوانة وجدة سنة 1902.
- نائب السلطان على حدود المغرب مع الجزائر.
- عضو المجلس الأعلى للتعليم.
- مندوب المعارف (وزير المعارف) ما بين 1914-1912 و1939-1921.
- رئيس مجلس الاستئناف الشرعي.



- وزير العدل سنة 1944.[1]

ولعل من أبرز مؤلفاته:

- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

- المحاضرة الرباطية في إصلاح تعليم الفتيات في الديار المغربية.

- التعاضد المتين بين العقل والعلم والدين.

- مستقبل تجارة المغرب.

- النظام في الإسلام.

- الفتح العربيّ لإفريقيا الشمالية.

- مختصر العروة الوثقى.

- الرحلة الأوروبية عام 1919.

توفي بالرباط يوم الاثنين 8 أكتوبر سنة 1956 ودفن بفاس.

وقد حمل الحجوي مشروعا تحديثيا لم يفتر قيد حياته عن الصدع به في معظم المناسبات والمدبّجات التي نافت عن المائة مؤلف، والتي تمطّت ميادين التعليم والاقتصاد والأصول والتفسير والحديث والسيرة والأدب والتصوف[2]، متوسلا في العديد منها القفز بالمغرب إلى رحاب النهضة والتمدّن، بمساعدة الحماية الفرنسية ومناهج تَسنُّمها الحضاري، عبر أنابيق لا تقبل عدا ما يمكن أن يتناغم مع القيم المغربية ومقاصد الشريعة الإسلامية، وعلى هذا الأساس حاول في مطارحاته التوفيق بين الدين والدخيل، على اعتبار أن الدين لا يتناقض مع الحداثة والتجديد فهناك كما قال: «تعاضد متين بين العقل والعلم والدين».[3] فالنهوض بالمغرب من كبوته –ظل في تمثله- ينبني على استمداد قيم ونظم حديثة ترتكز على النظام والتعليم كنواتين لمشروع الإصلاح والتحديث، مسندا

(1) - الحجوي، محمد، **الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ج 4، من ص 69 إلى ص 80.

(2) - الحجوي، محمد، **مختصر العروة الوثقى في مشيخة أهل العلم والتقوى**، تحقيق محمد بن عزوز، سلسلة علماء القرويين، رقم 2، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، 2003، ص. 125.

(3) - الحجوي، محمد، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم ح 113، ص. 125.



هذه المهمة للحماية الفرنسية التي تعهدت القيام بإصلاحات بنيوية شاملة، تخرج بها المغرب من شرنقته القروسطية [1]، وقد قرّ في فكره أن ذلك لن يتسنّى إلا بعملية قسرية تُجرى بمشارط نظام الاحتلال[2]، بعدما تأكد له بالملموس غياب الإرادة والهمة من لدن المؤسسة المخزنية وتواطؤها مع الفساد، ويظهر ذلك بجلاء من خلال انتقاده الشديد للمولى عبد الحفيظ، الذي ندد بتقاعسه عن الجهاد وإبرامه للاتفاقيات المجحفة مع أوروبا والتي تسببت في تعميق أزمة المغرب، وإغفاله معاقبة المفسدين وتنظيم هياكل الدولة، حيث لفت انتباهه في هذا الشأن من خلال الرسالتين التي بعثهما مع الشيخين الخضر الشنقيطي وأبي شعيب الدكالي من مغبة المنتفعين وأزلامهم الذين يبيعون البلاد أقساطا وجملة للأجانب وشذاذ الآفاق، وفي هذا السياق ترجى السلطان إدخال إصلاحات دستورية وسياسية تقوي البلاد وتجعلها عصية على الأجنبي، كما ناشده الصوم عن إبرام أي اتفاق أو معاهدة مع أوروبا إلا بمشاورة الأمة وموافقتها،[3] واستنكر في الرسالة الأولى إغفال النهوض بالتربية والتعليم، ما فسح المجال لهيمنة عائلتي المقري والكلاوي على الوظائف المخزنية، وممارسة الاستبداد على الرعية التي «باتت بين مطرقة أسد ومنجل ذئب «... فالأسد تسلط على الداخلية والذيب على الخارجية والمالية.»[4] وفي هذا الصدد أعرب قائلا: «ننصح مولانا، أيده الله، ثانيا برفع الحجاب عن أمته والنظر فيما قد أضر برعيته، فقد أضر بها أسد وذيب(...) وجالت الأيدي الضارية في أشلاء الأمة الفقيرة الضعيفة الجاهلة، وقطّعت أوصالها ومزقت أحشاءها، ففرقت كلمتها وبغضتها لأميرها وأميرها إليها، كل هذا بالظلم الفادح وعدم انتظام الأحكام واللعب بالرقاب والدماء، وبيع الوظائف جهارا وبيع رقاب العمال ومن دونهم(...) وإني أؤكد عليك محبة في جدك(...) ومنصبك الشريف أن تسترضي أمتك وتستجلب خاطرها وتسالمها وتزيل سوء التفاهم بينك وبينها ولو بما يسخط أوربا في الوقت الحاضر، فإن أوربا تعذرك إذ أنهيت الفتنة وتحاميت إراقة الدماء وأثبت جانبك لرعيتك، وقلبت سياسة الاستبداد والاستعباد بالعدل والشورى»

(1) - اليزيدي، محمد، «**محمد بن الحسن الحجوي ومندوبية الصدارة العظمى في العلوم والمعارف على عهد الحماية الفرنسية**»، دعوة الحق، عدد 380، السنة 45، 2004، ص. 106.

(2) - الحسني، إسماعيل، **سؤال التحديث والاختيار الاستعماري في شخصية -محمد بن الحسن الحجوي نموذجا-**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003، ص. 157.

(3) - الحجوي، محمد، نسخة مخطوط محفوظة بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الارشيفات، تحت رقم ح123، ص. 117.

(4) - الحجوي، محمد، **الخبر عن دولة المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ**، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم ح 128، ص. 47



وعقب إمهار المولى عبد الحفيظ لمعاهدة الحماية، انتقد الفعل انتقادا لاذعا لدرجة أنه حمّل السلطان مسؤولية الاستعمار بسبب سوء تصرفاته، ناعتا إياه بالجاهل والمتعصب والشغوف بالنهب والسلب،[1] واستهجن أيما استهجان استقبال السلطان وحاشيته للجيوش المحتلة وإكرام وفادتها بالحفلات والولائم، «وكأنهم لم يفقدوا نجلا كريما واستقلالا عظيما».[2]

ولما توثّق الحجوي أن الاحتلال بات أمرا واقعا، وأمام تعهد «اليوطي» بتحديث المغرب وإلحاقه بقاطرة الأمم المتقدمة، وتأكيده بأن المغرب محمية وليست مستعمرة، ارتأى أنه لا خيار سوى المراهنة على فرنسا لتطوير البلاد وتحديث هياكلها، بعدما خاب رجاؤه في المخزن، وهو الأمر الذي شجعه على التعاون مع الاحتلال والدعوة إلى ذلك.

ثانيا: أهداف الرحلة

دامت الرحلة شهرا وعشرين يوما من 2 يوليوز/ تموز إلى 24 غشت/ آب، سنة 1919. انطلقت عشية الأربعاء في الثالث من شوال سنة 1337هـ، بأمر من السلطان المولى يوسف لحضور حفل انتصار فرنسا في الحرب العالمية الأولى، المزمع انعقاده في 14 من يوليوز، والذي تساوق مع العيد الوطني للجمهورية الفرنسية، في وفد التأم في عشرة أعضاء، ترأسه الوزير الأكبر محمد المقري، وقد كان الحجوي ممثلا فيه باعتباره نائبا عن فاس والمغرب الشرقي[3]. فضرورة حضور وفد يمثل المغرب في هذه المناسبة جاء بطلب وتمويل من الإقامة العامة الفرنسية بالمغرب، بصفته داعما للمجهود الحربي الفرنسي ومشاركا في تحقيق النصر على أعدائها.[4] وهو ما جاء على لسان رحالتنا وهو يصف استقبال الوفد المغربي من قبل رئيس الجمهورية الفرنسية بقصر الإليزيه قائلا: «ثم أعرب لنا عن سروره بمشاركتنا في حفل النصر وصرح بأن المغرب كما شارك فرنسا في ضراء الحرب سيشاركها في

(1) - بنعدادة، آسية، **الفكر الاصلاحي في عهد الحماية**، المركز الثقافي العربي، 2003، ص. 186.

(2) - **الخبر عن دولة المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ**، م س، ص. 56

(3) الحجوي، محمد، **الرحلة الأوروبية**، المكتبة الوطنية بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات، الرقم التسلسلي ح 4/ 115.

(4) - بياض، الطيب، **رحالة مغاربة في أوروبا بين القرنيين السابع عشر والعشرين**، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2016، ص. 166.



سراء النصر(...) وأثني على عساكر المغاربة البواسل ومعونة السلطان وأعوانه بحسن الإدارة وصدق المحبة»[1].

وما إن أنهى الوفد السفاري المهمة الموكولة إليه، حتى عقد الحجوي العزم على السفر إلى انجلترا التي ظل يهفو إلى زيارتها من فرط ما سمع عن عجائبها من أبيه وبعض التجار الذين ارتادوها وصبْوة في إمعان النظر في أحوالها التجارية، واللاّفت أن الرحّالة كلما شاهد معلما أو تقليدا إلا قارنه مع النظيرة الفرنسية، مستعرضا في غمرة المفاضلة بين البلدين السمات والخصوصيات الثقافية التي تميز الحضارتين، مجملا في هذا السياق بتفوق فرنسا على مستوى الفنون ودماثة السلوك، وجارتها على صعيد الصناعة والتجارة والعناية بالصحة والبدن[2].

ثالثا: علّة تخلف الذات وتفوق الآخر في وعي الرحالة محمد الحجوي

1- النظام وعاء الإصلاح:

انْشَدَه الحجوي من نمط النظام المعتمد في أوروبا وخصائصه الفريدة، معتبرا انسيابه في كل مناحي الحياة المياسم السافرة لأسباب التقدم التي ترفل فيه أوروبا، والنسق الذي تنتظم في طياته باقة من المكونات والعناصر المؤسسة لوجوه المدنية ومعالمها، والمتأمل في متن الرحلة الأوروبية يسترعه السياق الذي وظف فيه الحجوي خطاب النظام، موحيا بأهميته كمرتكز أساس لا مندوحة عنه في بعث الأمم والنهوض بأوضاعها، وهو ما أعرب عنه في مختلف محطات الرحلة قائلا: «فباريز معدن المدنية العصرية والنظامات الأوروبية(...) وأهل الذوق الرفيع وأهل الأناقة والكياسة(...) أعانهم على هذا اقتدار رجالهم العظماء وسعة معارفهم مع علومهم، وكمال النظام في الإعمال والأحكام وما فطر عليه أهلها عموما من الشغف بالنظام في كل شيء (...) شوارع باريز وطرقها غاية في النظافة والنظام(...)»[3] ولتمام «نظام البليس [الشرطة] وكمال طاعة الناس واحترامهم لأوامره فإنه يقف في

(1) - بنسعيد العلوي، سعيد، **أوروبا في مرآة الرحلة**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص. 140.

(2) **الرحلة الأوروبية**، م س، الرقم التسلسلي ح 4/ 115.

(3) - الفاضلي، محمد، **الرحلة الاوروبية**، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، سلسلة ارتياد الافاق، بيروت، 2003، ص ص. 52-50



ملتقى الطرق ولا يتكلم وإنما يرفع يده فيقف الصادر والوارد دفعة واحدة لا يتقدم أحد بقدم حتى كأن بيده كهرباء توقف الجميع وهذا في لندة أكثر منه في باريس»[1].

فالنظام في أوروبا كما فهمه الحجوي هو حس سلوكي تربوي، وأسلوب حياة اجتماعي يضبط كل مؤسسات الدولة من النظام السياسي إلى نظام المرور، في امتثال تام لكل مكونات المجتمع دون تمييز، ومن أجلى صور ذلك المجلس البلدي الباريسي، الذي يعكس أبهة باريس ورونقها الباهر، فلا يباهي نظامها التمثيلي والتدبيري إلا كفاءة ولباقة القيمين على شأنها العام، «فتجد شيخ المدينة مثلاً أزيد أدباً ولطفاً ممن تحته في الرتبة إذ لا يرشح للمناصب الكبار عندهم إلا الكبار وليس المراد الكبار الجثة أو العمامة أو، أو، بل الكبار قلباً وعلماً وأخلاقاً(...) واجمع لك وصف هذا المجلس بان نقول إنه على قدر عظمة المدينة ورفاهيتها» والقياس في هذا المضمار لا تستقيم معه المقارنة مع بلديات الوطن «فلا تقسه ببلدية فاس مثلا»[2] كما أنه لم يجد غضاضة في التعبير بأسلوب الانبهار على سلوك التواضع وحسن الضيافة وكرم الوفادة الذي حف به رئيس الجمهورية الفرنسي الوفد المغاربي، واصفا ذلك بالقول: «وسلمنا على الرئيس وهو قائم على قدميه واحدا بعد الأخر(...) باسما هاشا(...) ثم ودع الجميع والألسنة تثني عليه الثناء الجميل وعلى أخلاقه الجميلة وتواضعه الزائد حتى يظن الظان انه ليس رئيس جمهور أمة تعدّ بأربعين مليونا ومستعمراتها بستين مليونا.»[3].

وفي غمرة هذه اللهجة امتزجت مشاعر الإعجاب بالحسرة التي ظلت لازمة لازبة لمتن الرحلة وملازمة له كالقول: «وهنا لا مجال لقياس ذلك بما لدينا في المغرب» مصرا على مواتنة جلد الذات بزرِية تخلفها عن إحراز قصب السبق الحضاري في غفلة وغشمرة، وانسحابها من صراع التفوق والظهور، بعدما ظلا ردحا من الزمن كفرسي رهان في ندية وتناظر.

والمطالع لمؤلفات الحجوي يجد فيها صدى لأهمية النظام ودوره في عتق الشعوب من ربقة العتاقة والتأخر، فهو في تمثله توليفة متّسقة لا تكتمل أركانها إلا باتساع المشارب المعرفية، في ظل سيادة العدالة والقانون، وشيوع رَصافة الترتيب وفُرشة التصفيف والنظافة، وهذا لا يعني في مشروعه اجترار نظام السلف وسحب ذيله من جديد، وإنما إبداع نظام منسجم مع طبيعة العصر وتحدياته، قابل للبلورة والتبيىء وفق مقتضيات الزمان والضرورة، في عروة متصلة بالاجتهاد الفقهي والمقصد

(1) - **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص. 167.

(2) - الفاضلي، **الرحلة الأوروبية**، م س، ص. 47.

(3) **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص.140.



الشرعي، بما يخدم أفق التمدّن والازدهار، وفي هذا الصدد أعرب قائلا: «لقد غاب نجك الحق في سحاب التقليد والتعصب المذهبي ولاسيما في فروع المعاملات البينية على مصالح تليق بزمن مضى ولا توافق الزمن الحاضر وتصلح أحكامها لأحوال دون أحوال وبيئة دون بيئة مع ما تجدد في عصرنا من مبتكرات ومخترعات ونشأت معاملات لم يكن لها نظير في الزمن الغابر»[1]. فعامل النظام عدّه الحجوي قطب الرحى في التفوق الغربي،[2] لذا شدّد أن على «الكل أن يدخل النظام في كل شيء ليحفظ وقته الذي هو أنفس ما يحفظ».[3] فتخلف المسلمين في اعتقاده لا يرتبط فقط بالابتعاد عن الفهم الصحيح للدين الإسلامي، بل أيضا بتكلس بنية العبث والفوضى وغياب النظام، «فأقبح الخصال التي أوردت بالإسلام هو جمود متأخرهم عن كل قديم وتفريطهم في حفظ النظام وإهمالهم إصلاح الأنظمة التي لم تبق مناسبة للأحوال المتجددة وغلبة الوهم على أفكارهم حتى عدوا المحافظة على القديم من فروض الدين... فالدين يقدم فيه حفظ المصلحة العامة وصون البيضة وارتقاء الأمة»[4]. وهذا ما جعله يغرو كثيرا بأسس النظام الأوروبي ومظهره الديمقراطي، ويدعو بنهم لتبني نظام يواكب العصر، متوافق مع خصوصيات المجتمع المغربي، كُفء لخوض غمار التحديات الراهنة، وهو ما أشار إليه قائلا: «إن نظام المجالس الشورية الانتخابية الموجودة في أوروبا وإن لم يكن بعينه عند الإسلام، لكن كان لهم نظاما كافيا بحاجاتهم الوقتية مناسبا لأفكار أمم ذلك العصر، لكون هذا النظام العصري لم يتكون دفعيا، بل نتيجة قرائح أمم أوجدته تدريجيا في أجيال متطاولة.[5]»، ويضيف: «نعم كل نظام قابل للتغيير في حياة المجتمعات بمعنى أن أحوال الأمم لا تستقر على حال بل تكون مرغمة على التجديد حيث تتأثر بالتغيرات الظرفية المحيطة بها وتؤثر فيها (...) نعم كل نظام قابل للتطور بحسب تطور الأحوال والأزمان والعوائد والمألوفات وتغير الأفكار فكم من نظام يكون صالحا لأمة في وقت لا يكون صالحا لها وقت آخر»[6].

2- التعليم الركن الركين للنهضة والتمكين:

كشف الحجوي أن سر نهضة أوروبا وعلو سهمها يعزا في المقام الأول إلى ما حقّته من عناية

(1) - الحجوي، محمد، **تجديد علوم الدين**، مطبعة الثقافة، سلا، 1357هـ، ص. 12.

(2) - الحجوي، محمد، كلمة ألقاها بحضور تلاميذ مدرسة أولاد الأعيان بالرباط سنة 1942، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم ح118، ص. 19.

(3) - الحجوي، محمد، **النظام في الإسلام**، مطبوعات معهد المباحث العليا المغربية، الرباط، 1928، ص. 56.

(4) - نفسه.

(5) - **الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي**، م س، ص. 231.

(6) - م ن، ص.16.



لمناهج التعليم ومؤسساته ومحافله العلمية، وما أفردته من اهتمام للعلم والعلماء في مختلف المجالات والتخصصات، وخصته من مبالاة للشأن الثقافي بكل أشكاله وصنوفه، معتبرا ذلك جوابا على ما تَبْرُغ فيه أوروبا من بذخ حضاري، وما يكتنفها من مأد اجتماعي وثأد في العيش والمعيش، ونماقة في الأجواء والعمران وكل ما يعتريها من رقيش، مسوّرا باريس السِّدرة على هذا الصعيد، فلا يضارعها أريم ولا يضاهيها عريم، إذ «إنها لأول المدائن العظمى معارف وفنون جميلة، بل يحق لها أن تعد مدرسة للفنون الجميلة في العالم، وإنها لأعظم المدائن مدارس ومستشفيات ومتاحف ونواد وعلوم ومطابع وقاعات وصناعات وملاهي ومراسح وحانات. فهي بؤرة اللطف والرشاقة ومطمح الذوق السليم العالي والاختراع المثمر للمعالي. ولقد أعانهم على هذا وذاك اقتدار رجالهم العظماء وسعة معرفتهم مع علومهم وكمال النظام في الأعمال والأحكام(...) وإتقان كل عمل يأتونه وعلو الهمة في الترفه وحب الجمال والتظاهر بالكمال والهيام بالعلوم والمعارف وأساس ذلك كله هو العلم، فالتعليم عندهم إجباري على الرجال والنساء(...) بذلك القدر ارتقى مجموع الأمة من الحضيض الذي وقع فيه مجموع الأمم الغير متمدنة التي لا يعرف غالب أفرادها كتابة ولا أدبا ولا حسابا ولا ولا(...) كأهل المغرب الاقصى مثلا(...) فكل مدارس مدينة أو قرية أوروبية ترى فيها المدارس مشيدة ونوادي العلم عامرة (...) لكن أهل باريز أزيد علما وأدبا من غيرهم للطف طباعهم ولما فيهم من القابلية الزائدة عما في غيرهم. ولهذا استبحر العمران في باريز وازداد عدد سكانه وكثرت قصائده من الأفاق البعيدة»[1] وفي وصفه لخزانة الأمة الفرنسية بباريز انبهت قائلا: «وهي آية في الاتساع والضخامة(...) وكيف لا يدهش الإنسان إذا رأى ما ينيف على ثلاثة ملايين من الكتب المطبعية وما أناف عن مائة ألف كتاب خطية وقالوا إن العدد أكثر من ذلك(...) وقد دخلنا لغرفة فقالوا: هذه فيها الكتب التي ألفها علماء أمريكا وهي تعدل بمكتبة القرويين ومراكش معا إلا أنها مطبعية. فقلت في نفسي: هذه أمة جاءت في الزمن الأخير ألف علماؤها هذا العدد من الكتب وما استقلت إلا منذ نحو مائة وخمسين سنة (...) وإن اللغات الموجودة كتبها في هذه الخزانة تبلغ اثنين وخمسين لغة. وقد دخلنا لغرفة فقيل: هذه لعلم الموسيقى، فتأمل»[2].

والمتأمل في وصف رحالتنا لباريس ومعالمها يحسبها فَانْتازم شرد به الحجوي عن جادة التميز ومليّة التركيز، بيد أنها على الحقيقة شكلت في وعيه آية في الحسن والكمال لا شَروى لِفَراهتِها فنا

(1)- الفاضلي، **الرحلة الأوروبية**، م س، ص ص. 52-53.

(2) - **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص.132-133.



وأدبا وعلما ونظاما وعمرانا وسلوكا، وبقدر ما يجد فيها من أسباب القوة والدعة أجلى الصور وأنظر العِبَر، بقدر ما يستحضر الوطن في أَرَثّ بِجاد وأَسْمَل الثياب، فتفرض المقابلة نفسها دون عيّ أو مركب نقص، بائحة بعُجرها وبُجَرها على إيقاع يهجو الذات ويكْبر الآخر، فلا يفتر كلما طفق يزهو بما صوب ناظريه من البدائع والمنجزات الأوروبية عن مطابقتها بما يَمْثُل في بلاده، بنفَس مفعم بتبكيت الأنا وتقريظ الآخر من قبيل قوله: «وهذه الخزانة هي في الأصل دار للوزير الأكبر للملك لويز الرابع عشر المتقدم، وهي آيه في الاتساع والضخامة. ولا يسبق إلى وهمك إذا سمعت لفظ دار الوزير أنها كدار الوزير أحمد بن موسى في فاس أومكناس أو مراكش، بل لو وجمعت جميع هذه الديار الثلاث في مقابلتها ما وفيتها حقها لأن القباب والصروح هنا لا يوجد لها مثيل في الدور الثلاث، بل المقاعد التي جعلت للمطالعين لا يوجد لها نظير عندنا في المغرب». وفي السياق ذاته قال: «هذه فيها الكتب التي ألفها علماء أمريكا وهي تعدل القرويين ومراكش معا(...) فما أعظم مدارك البشر إذا كان عائشا في جو صاف يستنشق فيه هواء الحرية المطلق ويتغذى بلبان العلم والتهذيب. ليت شعري ماذا ألفه علماء المسلمين في هذه المدة؟!.» وقوله: «ثم إن رفقائي ملوا كثيرا وضجروا من كثرة ما رأوا وأرادوا الخروج فقلت لهم: ألستم طلبتم رؤية الكتب الخطية فنحن ننتظر وصول المكلف بها؟ عجبا لكم: ما حصل ملل لمن ألف آو كتب أو طبع أو سفر أو ادخر أو بنى أو رصف أو جنس ولا لمن يرينا ويطلعنا فلا أمل في ارتقاء من به داء الملل، فالملل آفتنا العظمى وسبب من أسباب تأخرنا وتقدم غيرنا إنا إذن لمن العاجزين ولو كنتم في ملهى ما مللتم»[1].

ولا تكاد تخلو مؤلفات رحالتنا ومحاضراته[2] من التنبيه إلى أهمية التعليم ووجاهته في القطع مع حالة الانكفاء والنكوز التي تسلّطت على الواقع المغربي وأسّت تطلعاته، داعيا إلى تأسيس مدارس عصرية تحافظ على الشخصية المغربية وثوابت الأمة، وفي الوقت نفسه

تنفتح على علوم الكولونيالي وثقافته[3]، وهو النهج الكفيل في تصوره على تصيير الحال من الوضارة الى النظارة ومن الهوان إلى العنفوان، ولا يمل في معرضها من التفطين إلى ضرورة تحديث

(1)- نفسه.

(2) - راجع مؤلفات محمد الحجوي في الموضوع من قبيل: الفكر السامي في الفقه الإسلامي، الجزء الأول والثاني/ مختصر العروة الوثقى/ محاضرة تجديد علوم الدين/ نقد كتب الدراسة للعلوم العربية بإفريقيا الشمالية، تونس 1931/ محاضرة في إصلاح التعليم العربي، مخطوطة بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت عنوان: مستقبل التجارة بالمغرب تحت رقم ح118.

(3) - «**محمد بن الحسن الحجوي ومندوبية الصدارة العظمى**...»، م س، ص. 108.



البرامج والمناهج التعليمية، والاحتفاء بالمجالس والمحافل العلمية والحرص على الاعتناء بها، باعتبارها الكنف الذي ربت في أحضانها حضارة الإسلام وأزهرت بين ظهرانيها فراقد العلم وأفكار العلماء، ومن غيض فيضها قوله: «بالعلم ارتقت الفلاحة والصناعة والتجارة، وبه وصلت الدول أوج المعالي[1]» قوله: «وغير خفي عن أحد أن منتديات أوروبا هي السبب الأكبر في رقي أفكار أهلها وبالمنتديات يبتدئ الرقي الفكري في كل الأمم قبل المدارس بل هي بذور المدارس، وبتلك المسامرات والمحاضرات التي تكون بتلك المنتديات زخرت أوروبا بالعلوم وعمت الحركة العلمية سائر الطبقات»[2].

ولم يأل رحالتنا جهدا في توجيه الملتمسات والرسائل إلى سلطان البلاد رجاء فتح مدارس ليلية لتعليم الكبار والاهتمام بالعلم ورجالاته وتجويد مؤسساته» وفي هذا الشأن قال: «فلا أزال أقرع الأسماع لعله يحصل الإسماع ويتحقق الأمل.»[3]. وما أن تولى مسؤولية المعارف (وزير التربية والتعليم)، على عهد الحماية الفرنسية، حتى انكب رحالتنا على تأسيس المدارس والمعاهد العصرية، واستغلال المجامع العلمية التي كان يحضرها والخطب والدروس الدينية التي كان يلقيها في مختلف المناسبات، لإقناع المغاربة بإرسال أبنائهم للتعلم في المدارس الحديثة، بعدما استقر في ذهنهم أنها وسيلة لتوطيد الوجود الفرنسي ونشر ثقافته الخليعة ومسخ هوية المغاربة الرفيعة، وفي هذا الصدد أشار إلى الصعوبات التي صادفته في سبيل ذلك بالقول: «وكم تحملت من مصادمات وشتائم ممن هم ضد التعليم وهم كثر.» [4].

أما فيما يخص تعليم المرأة فقد كان له قصب السبق في الدفاع عن حقها في التعليم، ليس فقط باعتباره حقا شرعيا من حقوقها، بل باعتباره أيضا واجبا دنيويا يساعد بشكل وازن في الحفاظ على الهوية والتسريع من رهان التقدم بخلق مجتمع خلاق ومنتج، ولهذا القصد قام بتقديم برنامج بيداغوجي متنوع يجمع بين العلم وتهذيب الأخلاق،[5] فإلى جانب ما تحفظه المرأة مما تيسر من القرآن الكريم، اقترح الحجوي أن تتعلم المرأة ما يلي:

- القراءة والكتابة والخط والرسم.

(1) - الحجوي، محمد، **مستقبل تجارة المغرب**، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم ح118، ص. 21

(2) - الحجوي، محمد، **مختصر العروة الوثقى**، مطبعة الثقافة، سلا، 1938، ص.19.

(3) - **مستقبل تجارة المغرب**، م س، ص. 64.

(4) - الحجوي، محمد، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم ح158، ص. 35.

(5) - **الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي**، م س، ص. 285.



- ضروريات الحياة من عقائد وعبادات ومبادئ النحو والآداب العربية.

- تعلم الحساب والجغرافيا والتاريخ ومبادئ العلوم والهندسة العملية.

- الأخلاق الإسلامية تعلما وتخلقا.

- تدبير شؤون المنزل والاقتصاد والرشد في الأحوال.

- تدبير الصحة والتربية البدنية.

- فن التربية لتحسن تربية أبنائها.

- تعلم حرفة أو أكثر من قبيل الخياطة والفنون الجميلة.

ولبلورة هذا البرنامج، طالب الحجوي بتطوير مدارس البنات والرفع من مستواها، وتكوين مدرسات مغربيات مسلمات يساهمن في ترقية التعليم، الذي يخضع لمنافسة قوية وغير متكافئة من طرف الكنائس والمؤسسات التابعة لها.[1]

3-الاتجار القويم رهين بالنظام والتعليم:

أَبّهَ رحالتنا على أن أضلاع النهضة لن تكتمل إلا بتطوير أنظمة التجارة وعلومها، وإيفاع دارسيها ومزاوليها على شمائل الصدق وقواعد الالتزام، رابطا في هذا السياق بين تقدم أوروبا وإجادتها لشؤون التجارة، وحرصها على تجويد أساليب المتاجرة وضبط المعاملات، حتى باتوا مضرب المثل في إتقان فنون التجارة، وقبلة للراغبين في النهل من علومها وتجاربها وخبراتها في هذا المجال، وقد خص بالذكر في هذا المقام تجار الانجليز، ناعتا إياهم ب «المشهورون في العالم بمعرفة طرق التجارة وأساليب الإيراد والإصدار، وأعانهم على ذلك ما عليه تربيتهم من صدق المعاملة والقناعة بالربح القليل ليباع العدد الكثير. ويقولون: القليل في الكثير كثير، وهذه قاعدة مطردة ضرورية. فصدقهم في المعاملات الصدق التام الفائق في غيرهم هو الذي مهد لهم الاستيلاء على معظم تجارة العالم، فالإنجليزي إذا سمى لك الثمن فخذ أو ترك ولا تفاتحه في المهاودة. هذا خلق كثير منهم أو الكل فيما سمعنا ممن

(1) - م ن، ص. 286.



طال مكثه بين ظهورهم الآماد الطويلة، مع صدق لهجتهم وعدم خداعهم في التجارة لا في السياسة، فحصلت للعالم بهم ثقة تامة أعانتهم على اتساع متاجرهم مع أقطار العالم»[1].

نفهم مما ذكر أن رحالتنا أرشد للأواليات الرئيسة التي تؤسس لتجارة عالية الجودة في الأداء والمصارفة، والمداخل المحكمة التي من شأوها النهوض بالقطب التجاري والقطاع الاقتصادي برمته، وذلك لاعتباره ركنا لا مندوحة عنه لتشكيل صرح النهضة وترصيف مسارها، ففي محاضرة ألقاها في محفل التجار المغاربة، طرح الحجوي سؤالا استفهاميا بيانه على الصيغة التالية: «فلأي شيء تقدموا وتأخرتم؟» مجيبا في الوقت نفسه في حوار تداخلت فيه ديالوجيا بالمونولوجيا قائلا: «تقدموا لأنه قدمهم العلم بالتجارة وأخرهم الجهل بها»؛ فالتجارة في تصور الحجوي علم قائم الذات يرتكز على ثلاثة مبادئ رئيسة يتجلى الأوّل في: العلم بقواعد التجارة وقوانينها الحديثة «من محاسبة وإمساك الدفاتر واستعلام عن أحوال السوق في الجرائد والمجلات المتخصصة وتقص الأخبار. بل تجد منزل كل تاجر نابه منتدى من منتديات الأدب والسياسة، فتجد فيه مجلات الشرق والغرب، وكل كتاب حدث في الاجتماع أو الاقتصاد أو غيرهما.»[2]. في حين ينجاب الثاني في: التحلي بحس اللياقة واللباقة في الابتياع والتسويق، وحسن الأناقة والنظافة في هيئة التاجر والمتجر، وترتيب السلع والبضائع وتنسيقها في إشراقة ورونقة، ومتاجر إنجلترا وتجارها في هذا الشأن مثال يحتذى به، إذ «يبهت طرفك في نضارة المحل وزخرفته وجمال منظره، ثم في منظر البضاعة وتنسيق وضعها: كل جنس مع جنسه ونوع من نوعه(...) وإذا نظرت إلى من يبيع وجدته نظيفا ظريفا ذا كسوة جميلة ووجه بشوش وأخلاق كريمة وتربية حسنة وصبر وحذق، فيكون ساحرا لك فتشتري منه رخيصا وغاليا». أما الثالث فيتبدّى في: تحري الوفاء والإخلاص في المتاجرة، والاجتهاد في الرفع من منسوب البيع وكم المردود، وذلك يتأتى عن طريق «صدق المعاملة والقناعة بالربح القليل ليباع العدد الكثير»[3].

وإلى جانب هذه المرتكزات، وكّد رحالتنا في مختلف المناسبات على الانفتاح على اللغات الأجنبية والعمل على إتقانها، ولاسيما اللغة الفرنسية، وألح من جهة أخرى على ضرورة الاهتمام بالتعليم التقني وربط التكوين النظري بالتطبيق، والأخذ بالعلوم الحديثة الرياضية منها والطبيعية، وإبداع مناهج تساعد على تكوين التاجر المسلم وتأهيله وصقل مواهبه حتى يصبح قادرا على منافسة

(1) - **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص. 169.

(2) - **مختصر العروة الوثقى**، م س، ص. 19.

(3) - **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص. 169.

التاجر اليهودي والنصراني، وذلك بالعمل على إشاعة مدارس متخصصة في التعليم التجاري، يلقن فيها الطالب أدبيات التعامل وأسسها السليمة في المحاسبة وإمساك الدفاتر وملاحظة إيقاع السوق وحركته داخل البلاد وخارجها[1].

آمن الرحالة والتاجر والفقيه والوزير محمد بن الحسن الحجوي بأن الإصلاح الذي فشل فيه المخزن لأسباب بنيوية بالأساس، تتوفر شروطه في الحماية الفرنسية، الذي تفرّس فيها القدرة على إحلال إصلاحات عميقة في بنيات المجتمع الرجعية،[2] ونقل المغرب من دَيْجور الانحدار إلى نور الاشْمِخْرار، داعيا إلى إعطاء القوس باريها، والتعاون معها بصدق وإخلاص، للقضاء على مسببات النكبة الحضارية وتجاوز آثارها[3]وذلك لن يتسنى حتى «نجعل يدنا في يدها وأن نصافيها ونتحد معها حتى ننهض بالمغرب من كبوته إلى المستوى اللائق بمجده التاريخي ومكانته بين الأمم ، تعاون يفرضه العصر بل يفرضه منطق التقدم والقوة اللذان أصبحا إلى جانب فرنسا الدولة الحامية.»[4].

رابعا: تمثيل الهوية في اجتراحات الرحلة الأوروبية

لم يخرم البهاء الحضاري الذي تترف فيه فرنسا ويعكر صفوه في نظر رحالتنا، عدا غياب وازع الغيرة والحمية وانتفاء سلطان العفة، واستشراء سفور المرأة الشّاف لمفاتنها وتنوقها الشّأف المبالغ فيه، وحلولها في الأماكن العامة في وضعيات بذيئة مخلة بالحياء والحشمة «فقد خلعن ربقة الحياء وتبرجن تبرجا لا يتصور فوقه إلا سفاد الحيوانات في الطرق جهرا. فهذا الشيء أفسد الأخلاق ولا تستحسنه ولا يقول به طبع ولا عقل ولا شرع.»[5]. هذه المشاهد التي تعادي بيئة الرحالة الاجتماعية وخلفيته الدينية، آضَت جراءها باريز من حاضرة العلم والآداب والأخلاق والجمال والفنون(...)[6] إلى مرابد الدَّرْز والمجون و«كعبة الطائفين للتهتك لا التنسك، وركن التفرج والتفسخ لا التبرك،

(1) - بنسعيد العلوي، سعيد، **الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب**، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001، ص ص. 85-86.

(2) - **سؤال التحديث والاختيار الاستعماري في شخصية -محمد بن الحسن الحجوي نموذجا-**، م س، ص. 157.

(3) - «**محمد بن الحسن الحجوي ومندوبية الصدارة العظمى...**»، م س، ص. 107.

(4) - الصولبي، حميد، «**نازلة الحماية في نظر الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي**»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش، العددان 16 و17، 2001- 2002، ص. 82.

(5) **أوروبا في مرآة الرحلة**، م س، ص.84.

(6) - م ن، ص. 115.



ومرسح التفنن في الأزياء الكثيرة والزخارف الوفيرة والرفه البارع والتهتك بدون وازع وترتيل آيات الملذات بالتجويد والمد والإشباع.»[1]. والحق أن رحالتنا لم تنتبه نوبة فصامية حين قدم مدينة باريز بوجهين متنافرين، في ثنائية تقابل أخلاقها الرفيعة/الوضيعة، وتصف الحاضرة بمدينة العلوم/المجون، وإنما تعمد إثارة هذه المشاهد المغضوضة في ثقافة الرحالة، لصرف اهتمام المتلقي إلى ما ينفع ويعين، والتورع عما يخزي ويشين لدى الآخر في تصوره، فليس من الحصافة كما لمّح أن يكون الزائر أو المهتم حاطب ليل ولا ساحب ذيل، فلكل شيء إذا ما تم نقصان، ولا يعدو قمر لا يغشاه جانب مظلم.

وباعتباره تاجرا، راعه سريان الأفكار البلشفية في الطبقة العمالية، التي عدها جهلا بالحكمة الربانية ومدعاة لزعزعة الاستقرار الاقتصادي وإخلالا بالميزان الاجتماعي، مستنكرا دعوتهم إلى «مساواة العملة مع أصحاب المعامل في الإرباح فيعتصبون ويمتنعون عن العمل: يدّعون غلاء المعيشة فيلبي أصحاب المعامل طلبهم ويزيدونهم في الأجور وينقصون من ساعات العمل لكن أصحاب المعامل يزيدون ما زادوه للعملة على أثمان البضائع فيتفاحش ارتفاعها.»[2].

خلاصة:

اعترف خطاب الرحلة الأوروبية بوصمة الانتكاسة التي تعتور الذات على جميع المستويات، وعمق الهوة الحضارية الذي تفصله عن الآخر بمسافات، هذا الاعتراف جاء بناء على الاتصال المباشر بفضاء الآخر الذي صَدَّق المسبقات التمثُّلية للرحالة وبرّ وعيه بها، وهذا ما يؤكد أن وعي النفس لا يحصل إلا في تناص مع الغيرية، إذ تسهم عملية المقارنة والاتصال في تبدي وضعية الأنا على حقيقتها، فمن جدل الأضداد ينشأ الوعي بالذات، فكلما سلك الآخر نحوها سلوكا آنس في وعيها إدراكا بالتميز والتمايز. وقد شكلت هذه الرحلة لدى الحجوي مناسبة للجواب عن سؤال النهضة، وفرصة لبسط أركان مشروعه الإصلاحي الذي يتأسس على العلم والنظام والاقتصاد، مستعينا في هذا المشروع بالبوصلة الأوروبية والمقاصد الشرعية، كمرتكزين لتجفيف منابع الفساد واحتناك مغذيات منظومة التخلف وتعطيل محركات إنتاجها، وهذا بالتعالق مع إرساء قواعد دولة المؤسسات، والفكر العلمي العصري القائم على حقائق وضوابط معرفية صارمة في معالجة القضايا

(1) - م ن، ص. 84.

(2) - نفسه.



ووضع البرامج والمخططات، فالانفتاح على الحضارة الأوروبية لا يعني في مشروعه الإطلاقية في تبني قيمها ومبادئها، أو الدعوة لاستهلاك نموذجها بِزِئْبَرِه وعِتْيَرِه، أو الترغيب في التغريب والقطع مع التراث وطمس الهوية، وإنما استلهام لمحفزات الحداثة وأشكال استنباتها بما يصلح حال المجتمع ويرفع قدر إيالة المغرب بين الأمم، في الحدود التي لا تخالف المقاصد الشرعية الإسلامية.

قائمة المصادر والمراجع:

- بنسعيد العلوي، سعيد، أوروبا في مرآة الرحلة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

- بنسعيد العلوي، سعيد، الاجتهاد والتحديث دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2001.

- بنعدادة، آسية، الفكر الاصلاحي في عهد الحماية، المركز الثقافي العربي، 2003.

- بياض، الطيب، رحالة مغاربة في أوروبا بين القرنيين السابع عشر والعشرين، المطبعة السريعة، القنيطرة، 2016.

- الحجوي، محمد، تجديد علوم الدين، مطبعة الثقافة، سلا، 1357هـ.

- الحجوي، محمد، الخبر عن دولة المولى عبد العزيز والمولى عبد الحفيظ، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم: ح 128.

- الحجوي، محمد، الرحلة الأوروبية، المكتبة الوطنية بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات، الرقم التسلسلي: ح 4/ 115.

- الحجوي، محمد، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

- الحجوي، محمد، مختصر العروة الوثقى، مطبعة الثقافة، سلا، 1938.

- الحجوي، محمد، مختصر العروة الوثقى في مشيخة أهل العلم والتقوى، تحقيق محمد بن عزوز، سلسلة علماء القرويين، رقم 2، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، 2003.



- الحجوي، محمد، مستقبل تجارة المغرب، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم: ح118.

- الحجوي، محمد، النظام في الإسلام، مطبوعات معهد المباحث العليا المغربية، الرباط، 1928.

- الحجوي، محمد، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، تحت رقم: ح 113.

- الحجوي، محمد، نسخة مخطوط محفوظة بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الارشيفات، تحت رقم: ح123.

- الحجوي، محمد، نسخة مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، قسم الأرشيفات، تحت رقم: ح158.

- الحسني، إسماعيل، سؤال التحديث والاختيار الاستعماري في شخصية -محمد بن الحسن الحجوي نموذجا-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.

- الصولبي، حميد، «نازلة الحماية في نظر الفقيه المغربي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية مراكش، العددان 16 و17، 2001 - 2002.

- الفاضلي، محمد، الرحلة الاوروبية، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، سلسلة ارتياد الافاق، بيروت، 2003.

- اليزيدي، محمد، «محمد بن الحسن الحجوي ومندوبية الصدارة العظمى في العلوم والمعارف على عهد الحماية الفرنسية»، دعوة الحق، عدد 380، السنة 45، 2004.



فن تدوين المنامات في النثر العربي القديم: الوهراني نموذجا

The Art of Chronicling Sleep Visions in Ancient Arab Prose: Al-Wahrani as Case Study

د. أسعد اللايق
جامعة توقات غازي عثمان باشا - تركيا



ملخص:

لا شك أن الاعتراف في كل أشكاله هو تعبير عن النفس ودقائقها وهو يفصح في كثير من الأحيان عن «لاشعور» صاحبه أو شعوره الباطن وتصدر عنه بين الحين والآخر فلتات تنسب إلى ما وقر في العقل الباطن من مختزنات اللاشعور، ولكن أياً من أشكال الاعتراف لا يشكل تعبيراً تاماً عن اللاشعور مثلما يعبّر عنه الحلم أو المنام، ففي النوم «يتم الانتقال من ظاهر الحسّ إلى باطنه، فيُرى ما في خزانة الخيال. وفيه تُرى الصور، ويستفاد من الأحوال المُلذّة، والسرعة في التغيّر من حال إلى حال، وهكذا يرينا الخيال أنّ الوجود في حركة دائمة، وتغيّر دائم»

ويكاد ركن الدين محمد بن محرز الوهراني أن يكون مجهولاً لدى جمهرة المتأدبين غير قلة ممن اطلع على مناماته ورسائله في طبعات نادرة وصعبة المنال، وقد لقي إهمالاً كبيراً من معاصريه والمؤرخين اللاحقين؛ فلم يحظ منهم إلا بالنزر اليسير من التعريف الذي لا يبل صدى ولا يجدي معرفة أو إحاطة بأدبه ومكانته.

وسنحاول في هذه العجالة أن نلقي ضوءا على ما دونه في مناماته المعروفة بمنامات الوهراني.

كلمات مفتاحية:

النثر العربي، المنامات، الأحلام، الوهراني.



Abstract:

There is no doubt that confession in all its forms is an expression of the soul and its subtleties. It often discloses the “unconscious” of its owner or his/her subconscious, and from time to time there are slips that are attributed to what has settled in the subconscious mind from the stores of the unconscious. However, none of the forms of recognition constitutes a complete expression from the unconscious as expressed by a dream (or a sleep vision). In sleep, “transition takes place from the outward sense to its interior and that lets what is in the treasury of imagination seen. Images also are seen. pleasurable conditions are utilized in addition to the speed of change from one condition to another. Thus, the imagination shows us that Being in perpetual motion and change. This paper, then, sheds light on his sleep visions known as the dreams of Al-Wahrani because he is almost unknown to the polite crowd, except for a few who have read his work and letters in rare and hard-to-find editions.

Keywords:

Ancient, Arabic, Prose, Conscious, Subconscious, Sleep Visions, Al-Wahrani.

مقدمة:

على الرغم من اختلاف الآراء حول الأحلام وطبيعتها، فإنها جميعاً تؤكد أنّ الأحلام ذات معنى وذات مغزى، وأننا لا نحلم إلا بما هو تعبير عن حياتنا الداخلية. وقد أكد فرويد أنّ كل الأحلام يمكن أن تفهم شريطة أن نملك المفتاح. وتفسير الأحلام هو الطريق الملكية المفضية إلى فهم اللاوعي[1]. واتفقت معظم مدارس التحليل النفسي الحديثة على أنّ الحلم تحقيق للأمنيات اللامعقولة، المكبوتة في حياتنا الصاحية. وبذلك يغدو الحلم طريقاً ممهداً إلى اللاوعي، إذ إنّ الوعي يمثل نشاطنا الذهني في وجودنا المتصل بالواقع الخارجي، بينما يمثل اللاوعي وجودنا الذاتي المستقل المتحرر من

(1) ينظر: فرويد، سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان ومصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1969، ص: 12. فروم، إريك، اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص: 12 وما بعدها...



قيود العالم الخارجي وواجباته ومن ثم يكون الحلم تعبيراً عن الوجود الذاتي الحقيقي قبل أن يخضع لتحوير الواقع الخارجي الذي لا يفصح غالباً إلا عن قشرة الشعور.

ولكن، هل يعني ذلك أن النشاط الذهني يفتقر إلى المنطق في حالة النوم؟

لعل تجربة النوم لا تفتقر إلى المنطق، ولكنها تخضع إلى قواعد منطقية مختلفة عن تلك القواعد المنطقية التي يقيمها نشاطنا الذهني في حالة الصحو. إن «الأحلام لها صفات عجيبة، فهي لا تخضع لقوانين المنطق التي تحكم فكرنا أثناء اليقظة. كما أنها تجهل مقولتي الزمان والمكان جهلًا مطبقًا، ويتصف الحلم أيضًا بأنه يبعث في الذهن أحداثًا وأشخاصًا لم يسبق لها أن خطرت للحالم ببال منذ سنوات طويلة، ولم يكن له أن يتذكر وقائعها في حالة اليقظة أدنى تذكر».[1]

والحلم، من جهة أخرى، تعبير عن الدوافع البدائية الغريبة فينا. وغالباً ما يفسر نسيان الأحلام بخجلنا من تلك الدوافع الآثمة التي نعبّر عنها حين لا نكون تحت رقابة المجتمع. ونحن حين نحلم نكون أقلّ فطنة وحكمة واحتشاماً، ولكننا نكون كذلك أعقل منا في حياة الصحو؛ ذلك أننا حين نخلد إلى أنفسنا في حالة النوم، يمكننا آنئذ النظر إلى دواخل نفوسنا من غير أن يزعجنا الصخب النهاري، ونكون أقدر على الشعور والتفكير في أصدق المشاعر والأفكار وأكثرها قيمة أو نكون أصدق في معرفة ذواتنا مما تفرضه علينا أوهام النهار.

المبحث الأول: المنامات والتدوين

عدّت المنامات منذ القديم ضرباً من ضروب الإلهام؛ فالآلهة تخاطب عابديها في الحلم، وما الأحلام إلا رؤىً ونبوءات لما قد يحدث، فيكون تأويل الحلم حتمي الوقوع أو كالحتمي كما نجد في أساطير آرام وفينيقيا إذ يرى «لطبان» رؤيا تسعده وتبهجه تأتي على النحو التالي:

«في رؤيا خالق الكائنات الحية

كانت السماوات تقطر زيتاً

والوديان تجري بالعسل

فابتهج لطبان إله الرحمة،

(1) ينظر : اللغة المنسية، م س، ص: 15.



واستقام على كرسيه واضعاً قدميه على المسند

ضاحكاً من أعماق قلبه

ورفع صوته صائحاً:

دعوني الآن أستقر وأستريح،

وتهدأ نفسي بين ضلوعي،

لأن عليان بعل حي

لأن سيد الأرض حي»[1].

ورؤيا الزيت والعسل ليست خيراً يجلب السعادة إلى لطبان فحسب، بل هي إشارة عَلية جعلته يتحقق من حياة عليان بعل وحملت إليه بشرى طال انتظاره إياها، وكان السبيل إلى هذه المعرفة الحلم في لغة مجازية حسية وثيقة الارتباط بالفكر البشري في طفولته الأسطورية، وحتى أوقات متقدمة، ففي التفسير المنسوب إلى ابن سيرين يؤوّل رؤيا نزول العسل والزيت من السماء بخصب ورزق ومال[2]، ويرى في موضع آخر أن رؤيا العسل مال مستفاد من ميراث أو غنيمة[3]، وينسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم تأويله العسل بالقرآن.

وتحفظ لنا الكتب المقدسة طرفاً من هذا الخطاب بين الآلهة والبشر؛ ففي العهد القديم نقف على حلم للنبي يوسف عليه السلام يرد في السياق التالي: «وحلم يوسف حلماً وأخبر إخوته. فازدادوا له بغضاً، فقال «اسمعوا هذا الحلم الذي حلمت، فها نحن حازمون حزماً في الحقل، وإذا حزمتي قامت وانتصبت فاحتاطت حزمكم وسجدت لحزمتي»، فقال له إخوته، ألعلك تملك علينا ملكاً أم تتسلط علينا تسلطا، وازدادوا أيضاً بغضاً له من أجل أحلامه ومن أجل كلامه، ثم حلم أيضاً حلماً آخر وقصه على إخوته، فقال: إني قد حلمت حلماً أيضاً وإذا الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً ساجدة لي، وقصه على أبيه وإخوته، فانتهره أبوه، وقال له: ما هذا الحلم الذي حلمت، هل نأتي أنا

(1) سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1996، ص: 352.

(2) ابن سيرين، أبو بكر محمد البصري، تفسير الأحلام، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص: 147.

(3) م ن، ص: 90.



وأمك وإخوتك لنسجد لك إلى الأرض، فحسده إخوته، أما أبوه فحفظ الأمر.»[1]. ونفهم من السياق أن هذا الحلم ليس تعبيراً عن خيال يوسف والطموح الذي يعتمل في داخله فحسب، وإنما هو نبوءة وشيكة التحقق ما تلبث أن تصبح واقعاً ملموساً. وفي السياق نفسه ولكن بوقائع أكثر تعقيداً ترد قصة أحلام فرعون[2]، إذ يعجز مفسرو القصر عن إدراك كنهها، وفي هذا إشارة إلى الأهمية التي كانت الشعوب القديمة تعلقها على الأحلام، فيكون ثمة منصب رفيع لمن يفسر هذه الأحلام، وهو في الغالب من الكهان، بسبب ذلك الارتباط الوثيق بين عالم الحلم وعوالم الآلهة. أما قصة يوسف عليه السلام في القرآن الكريم ففيها تبدو الأحلام نبوءات رمزية لأحداث غيبية لأنها جزء من قصص النبوة كما عرضها القرآن الكريم؛ فالأحلام هنا واقع يرمز إليه قبل حدوثه بما يلائمه ويمهد له.

وكان للعرب اعتقاد عظيم بعالم الأحلام، وإيمان راسخ بحقيقة الرؤى، فذهبوا في تأويلها كل مذهب، وصار للكهان والسحرة والمنجمين مكانةٌ مهمة في قراءتها، فروى إخباريوهم وقصاصوهم الكثير من هذه الرؤى في غير قليل من التصديق، كمثل ما روي عن ربيعة بن نصر: «وكان ربيعة بن نصر ملك اليمن بين أضعاف ملوك التبابعة، فرأى رؤيا هالته، وفظع بها فلم يدع كاهناً ولا ساحراً ولا عائفاً ولا منجماً من أهل مملكته إلا جمعه إليه.»[3]. ويبدو أن هذه الرؤيا تركت أثراً سيئاً في حياة هذا الملك إذ لم يحسن أحد من هؤلاء تأويلها، فلجأ إلى شق وسطيح اللذين اشتهرا كبطلين لكثير من الخوارق والأساطير: «فقدم عليه سطيح قبل شق، فقال له: إني رأيت رؤيا هالتني وفظعت بها، فأخبرني بها، فإنك إذا أصبتها أصبت تأويلها قال أفعل: رأيت حمَمَة خرجت من ظلمة، فوقعت بأرض تَهِمة، فأكلت منها كل ذات جمجمة، فقال له الملك: ما أخطأت منها شيئاً يا سطيح، فما عندك في تأويلها؟ ...» [4]. وبديهي أن سطيحاً يوفق في مسعاه وكذلك شق على عادة هذه الحكايا. وعلى الرغم من فقر مثل هذه القصص إلى الدقة والصدق، بل ابتعادها عن الواقع، فإنها تترك انطباعاً قوياً بأن العرب قد عدوا الأحلام ضرباً من العالم العجائبي الغيبي، ذاك الذي لم يعقلوه ولم يفقهوا مجازه فلجؤوا إلى التأويل لإخراج هذا النص من غموضه، وفك رموزه وألغازه، وانحصر هذا التأويل في المستقبل والبحث عن تحقق الرؤى في عالم الواقع، ثم رسخ هذا ما ورد في القرآن الكريم من

(1) العهد القديم، سفر التكوين، 37: 5-11.

(2) العهد القديم، سفر التكوين، 41.

(3) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى: 1999، ج 1، ص:15.

(4) م ن، ج 1، ص: 16.



رؤى يوسف عليه السلام التي كانت إرهاصاتٍ وبشرى بما سيكون ليوسف من رفيع المنصب وشرف النبوة، بل إن تأويل الحلم على الوجه الصحيح كان من سمات النبوة؛ فيعقوب عليه السلام كان على دراية به. ويجيء الحلم في القرآن على النحو التالي: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾[1].

فينصح يعقوبُ يوسفَ عليهما السلام بكتمان الحلم، ويعده بتمام النعمة وبشرى النبوة وعلم تأويل الأحلام: ﴿قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا إن الشيطان للإنسان عدو مبين، وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحق. إن ربك عليم حكيم﴾[2].

وإذا تجاوزنا قداسة الرؤيا التي وردت في حلم يوسف عليه السلام، إذ هي وحي من الله، ونظرنا إليها نظرة تفسيرية بسيطة، تجلى لنا واضحاً الخيالات التي كانت تدور في رأس يوسف الصغير وهو الذي نشأ في بيت نبوة وكان مميزاً بين أترابه وإخوته مما يعد بأنه سيكون أرفع مقاماً من أبيه وإخوته وأنهم سيتهيبونه صاغرين، ولا ريب أن ذلك تعبير عما كان يتهيأ له من مكانة رفيعة عبر كثير من التضحيات، ولعله كان في الحلم أشد إدراكاً لملكاته النادرة منه في حياة الصحو، من غير أن ننسى القدرة الإلهية التي أوحت له بهذه الرؤيا.

وفي سياق آخر لأحلام قومٍ لا ينتمون إلى بيوت نبوة ولا يحملون رؤى يوسف عليه السلام، نرى صاحبي السجن يعجزان عن فهم ما يدور في اللاوعي الخاص بكل منهما فيلجآن إلى يوسف الذي يدرك – بمعونة الوحي- ارتقاء الأول في خدمة الملك، ونهاية الثاني المؤلمة من خلال قراءته لرموز أحلامهما لا على اعتبار ما كان بل على اعتبار ما سيكون. وهذا بالتحديد ما دفعه إلى قراءة حلم كبير القوم من حيث تحققه في المستقبل القريب لا هاجساً يشغل بال حاكم، ومخاوف تدور في خلده والمنطقة المستترة من وعيه.

ولعل الأحاديث الواردة في السيرة النبوية - وهي جمة - أكثر تفصيلاً وإيضاحاً لحقيقة الرؤى كما ينظر إليها الإسلام، فقد روي حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: «الرؤيا ثلاثة: منها تهاويل

(1) سورة يوسف : الآية 4.

(2) سورة يوسف: الآيتان 5-6 .



من الشيطان ليحزن ابن آدم، ومنها ما يهم به الرجل في يقظته فيراه في منامه، ومنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»[1].

والشكل الأول من الرؤى هو ما يعرف بالكابوس، أما الضرب الثالث فلم يكن موضع نظر المدارس النفسية أصلاً لأنه يشير إلى أن الحلم وسيلة من وسائل الوحي، ويبقى الضرب الثاني المجال الذي يتناوله علم النفس.

وقد تعمق الصوفيون في الإسلام في قضايا الأحلام، وأغرقوا في الاعتماد على عوالم الرؤى، إذ إنها السبيل إلى عالم «الخيال» الذي هو أكمل العوالم وأصل العالم، «له الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها، يجسد المعاني، ويجعل ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه، ويجعل صورة لما لا صورة له، ويجعل المحال ممكناً.» [2]. واعتمدوا على النقلة التي يأخذنا بها الحلم من ظاهر الحس إلى باطنه فيرينا ما في خزانة الخيال.

والرؤى التي تطرأ من العالم العلوي يسميها ابن عربي «الواقعة» ويرى أنها خاصة بالأولياء في مقابل اختصاص الوحي بالأنبياء، ورؤى الأولياء هذه هي الرؤيا الصادقة التي هي جزء من النبوة[3].

وإذا كانت الوقائع غير مقيدة بنوم - فقد تكون في يقظة - وتنبع من ذات الإنسان؛ فإن الرؤيا لا تنبع من ذات الإنسان حقيقة وإنما هي من الله، ولا تكون إلا في حال النوم، ولذلك «يبدأ الوحي بالرؤيا لا بالحسّ، لأن المعاني المعقولة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس، فهذا طرف أدنى والمعنى طرف أعلى، والخيال بينهما، والوحي معنى، ولهذا كان بدء الوحي إنزال المعاني المجردة العقلية في القوالب الحسية المقيدة في حضرة الخيال، في نوم أو في يقظة، وهو من مدركات الحس في حضرة المحسوس، فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلا بد أن يعبر على حضرة الخيال قبل وصوله إلى الحس، ومن حقيقة الخيال أن يصور كل ما حصل عنده في صورة المحسوس، فإذا كان ورود ذلك الوحي الإلهي في حال النوم سمي رؤيا، وإن كان في حال اليقظة سمي تخيلاً، لهذا بدء الوحي النبوي بالخيال.»[4].

ويميز ابن عربي بين الحلم والرؤيا راداً الحلم إلى عوالم الحس، على حين تنتهي الرؤيا إلى عوالم

(1) رواه البخاري ومسلم، ينظر: العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة: 1996، ج 1، ص: 518.

(2) أدونيس، علي أحمد سعيد إسبر، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى: 1992، ص:83.

(3) م ن، ص، 84.

(4) الصوفية والسوريالية، م س، ص84.



الخيال، «لذلك متى وجب تأويل الحلم احتاج المعبر عنه إلى مضاعفة الخيال حتى يعبر من الرمز إلى المرموز به»[1].

وهنا نتساءل: هل كان دخول عوالم الحلم في آليات التعبير الصوفية علة إنتاج نصوص مغايرة لما كان مألوفاً في التراث الكتابي العربي؟

لا شك أن هذه النتائج المختلفة في الآثار الفنية نجمت عن انطلاق الصوفية من آليات معرفية مختلفة. وقد وجد كثير من الباحثين آفاقاً مشتركة بين كتابات الصوفية والرؤى السوريالية التي ذهب إليها نفر من المعاصرين، ومن هذه الاشتراكات الحلم الذي كان له أثر كبير في حريات الكتابة عند السوريالية، ويرى موريس بلانشو أن «حريات الكتابة» في تاريخ السوريالية، «مرتبط بتجارب النوم». والواقع أن الكتابة الآلية لم تبق طويلاً الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذه القارة الضخمة التي كشفت عنها. ومنذ 1922، دخل النوم المغناطيسي كوسيلة أخرى لاستكشاف تلك القارة الغامضة، فهذا النوم يلغي كذلك الرقابة التي تعيق الفكر، وتفتح أبواب المدهش، وأبواب الحرية، يقول أراغون: «الحرية، هذه الكلمة البديعة، هنا تأخذ للمرة الأولى معنى: تبدأ الحرية حيث يبدأ المدهش»[2].

والمدهش والعجائبي الفانتازي هو أكثر موضوعات الأحلام إثارة وأهمية، ولذلك ليس غريباً أن الكثير من أحلام الصوفية تتخذ من «القيامة» زماناً ومكاناً للحلم، كحلم ابن سريج: «رأى أبو العباس بن سريج في منامه في مرض موته، كأن القيامة قد قامت، وإذا الجبار سبحانه يقول: أين العلماء؟ قال: فجاؤوا، فسألهم: ماذا عملتم؟ فأجابوا: يا رب قصرنا وأسأنا، ثم أعاد السؤال كأن لم يرض به وأراد جواباً آخر، فقلت: أما أنا فليس في صحيفتي الشرك، وقد وعدت أن تعفو ما دونه، فقال: اذهبوا فقد غفرت لكم.»[3].

ويتابع سارد القصة بأن هذا الشيخ قد مات بعد ثلاث ليالٍ. أتراها كانت نبوءة له بقرب أجله؟ أم هي أحلام رجل تقي عاش عمره خائفاً من الخطيئة فتمثلت له النجاة في حلم حمل يقينه بما ورد في الشريعة من الغفران، وكأنما الله سبحانه وتعالى لم يرد في الحلم إلا بصيغة الجبّار لإكمال جلال

(1) م ن، ص 85، نقلا عن: الفتوحات المكية، 3/ 454.

(2) م ن، ص ص: 87- 89.

(3) القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى، 1989، ص: 135.



المشهد وروعته كما تمثل دوماً في التراث الإسلامي وخيالاته عن يوم القيامة كمثل ما يرد في حلم الوهراني من عوالم جليلة!.

المبحث الثاني: الوهراني (ت575هـ): صلته بالأدب والمنامات

يكاد ركن الدين محمد بن محرز الوهراني أن يكون مجهولاً لدى جمهرة المتأدبين غير قلة ممن اطلع على مناماته ورسائله في طبعات نادرة وصعبة المنال. وقد لقي إهمالاً كبيراً من معاصريه والمؤرخين اللاحقين؛ فلم يحظ منهم إلا بالنزر اليسير من التعريف الذي لا يبل صدى ولا يجدي معرفة أو إحاطة بأدبه ومكانته، وأقدم من ترجم له القاضي ابن خلّكان الذي ذكر فيه: «أحد الفضلاء الظرفاء، قدم من بلاده إلى الديار المصرية في أيام السلطان صلاح الدين، وفنه الذي يمت به صناعة الإنشاء. فلما دخل البلاد ورأى بها القاضي الفاضل وعماد الدين الأصبهاني الكاتب وتلك الحلبة، علم من نفسه أنه ليس من طبقتهم، ولا تنفق سلعته مع وجودهم، فعدل عن طريق الجد، وسلك طريق الهزل...»(1).

ونفهم من ابن خلكان أن الجمهور رآه متطفلاً دعياً آتياً من مكان بعيد ليزاحم زعماء الإنشاء والكتابة الديوانية ومن ختم بهم النثر العربي، كما يعتقد قدامى النقاد، وهم يرون أن إخفاقه في الكتابة الجادة هو ما دفعه إلى الكتابة الهزلية أو الساخرة، غير أن مؤرخين آخرين يرون فيه شخصاً ظريفاً، خفيف الروح فطرةً، فاستطاع أن «يجذب القلوب إليه،... وكان بارعاً في الهزل والسخرية، فصب سخريته وتهكمه على كبار علماء دمشق وفقهائها وأطبائها وكتابها، كالتاج الكندي، والمهذب بن النقاش، والقاضي الفاضل، والقاضي ضياء الدين الشهرزوري، والقاضي ابن أبي عصرون، وغيرهم»(2).

ولم يسلم من لسانه وقلمه علماء مصر ورجالها أيضاً، كالخيوشاني وابن مماتي، فألف رسائل هزلية مختلفة، وابتدع فن المقامات الأدبية، وقد شهر منامه الكبير الذي: «سلك فيه مسلك أبي العلاء في رسالة الغفران» و«جمع فيه أنواعاً من المزاح والأدب»(3).

(1) ابن خلكان، محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى، 1948، مج 4، ص: 19.

(2) الوهراني، محمد بن محرز بن محمد، الوهراني ورقعته عن مساجد دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مجمع اللغة العربية، دمشق/ سوريا، الطبعة الأولى، 1965، ص: 6.

(3) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، كتاب العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد بسيومي زغلول أبو هاجر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1985، ج 4، ص: 226.



ونفهم من النصوص المختلفة للذين أرخوا له، أنه لم يكن جديراً بتقدير خاص، ولعل ذلك يكمل ما اعتقده في حياته من أن شؤم الحرفة قد أدركه مثلما أدرك قبله شيخ كتاب النثر أبي حيان التوحيدي. ولعل سوء الطالع جعله رجلاً ساخراً متهكماً سوداوياً، راح يسخر من نفسه وأصحابه وواقعه، وحتى من عقائد القوم التي لم يبد عليه إيمانه العميق بها من بعث وحساب. ولعل هذا الموقف من العقائد هو الذي دعا المؤرخين إلى عَّدِهِ سالكاً مسلك أبي العلاء وناحياً نحوه، ولهذا وقفة مستفيضة ومقالة ضافية.

إن السخرية والنكد، إذن، أهم معالم شخصيته. وإذا أضفنا إليها ضعف الإيمان ظناً لا يقيناً وجدنا لديه البيئة الصالحة لتلفيق منام عن يوم القيامة.

ويبدأ الوهراني كتابه بما يسميه «الفشر» و«هذيان الشعراء»، من تملّق لمن أرسل إليه الكتاب ومبالغات مضحكة أحياناً. إلى أن يبدأ بالتعبير عن قلقه وضجره، ولا سيما إثر وصول كتاب العليمي، متضمناً نقمته على الوهراني بسبب طريقته في خطابه بلا ألقاب. ويتظاهر الوهراني بأن هذا الكتاب أهمّه، وأبعد النوم عن عينه إلى أخرةٍ من الليل، فغلبته عينه ليرى فيما يرى النائم كأن القيامة قد قامت، ويدعى من ثمَّ إلى العرض على الحساب، ثم يلتقي الحافظ العليمي فيعاقبه على سوء أدبه في مخاطبته، ويترافقان في مشاهدة أهوال القيامة وحساب العديد من أصدقائهما ومعارفهما حساباً عسيراً، وما يلبث أن يبدأ حسابهما على أيدي ملائكة غلاظ. فيعرضون تهمهما ومعظمها مما يتعلق بالشذوذ، ولكن حدثاً غريباً يستبشر له كل من في المحشر، فقد طفق أفجر الخلق ومجرمو الأمة يرقصون استبشاراً بالغفران، طالما غفر الله للمهذب النقاش، ثم يتجهان إلى الحوض طمعاً في مساعدة أمير المؤمنين، ولكنهما يخفقان في استمالته، فيلجآن إلى بني أمية فينصرهما يزيد بجيش يحارب دونهما من أجل الحصول على شربة ماء، وهنا يصحو الوهراني على وقع صيحة عظيمة من محمد بن الحنفية فيسقط على سريره توقياً لضربة رمحه.

المبحث الثالث: منامات الوهراني بين الاعتراف والإيهام

هل نستطيع الجزم بأن الوهراني قد لفق هذا المنام؟ وكيف ذلك؟ وقد ساد شعور قوي في الثقافة الإسلامية بإثم من يختلق مناماً ويرويه. أتراه غير مبالٍ بالإثم؟ أم أنه صادق في منامه - من حيث هو منام - ثم راح يتفنن بسرد تفصيلات ابتدعها من عند نفسه؟ ...



إننا نرجح أن يكون مناماً، وثمة ما يؤكد هذا الرأي في بعض عوالم الحلم ورمزيته التي يصعب ادعاؤها. ولكننا لا نثق بكل التفصيلات التي نظن أنه سد بها فراغات منامه وابتدع حيلاً مختلفة ليبدو منامه متماسكاً لا عيب فنياً فيه.

ولعل مشككاً يقول: ما الذي يدفع الوهراني لاختلاق حلم كهذا لا ينتصر لنفسه، بل يدينها في كثير من الأحيان، وما الذي يدعوه إلى اتباع هذه الطريق وانتحال هذه النحلة؟

إننا نميل إلى الرأي القائل بأن طلب المال هو العلة وراء ذلك فيما يحدث عن نفسه: «لما تعدّدت مآربي واضطربت مغاربي، ألقيت حبلي على غاربي، وجعلت مذهبات الشعر بضاعتي... فما مررتُ بأمير إلا حللتُ ساحته، واستمطرت راحته، ولا بوزير إلا قرعتُ بابه وطلبتُ ثوابه، ولا بقاضٍ إلا أخذتُ سيبه، وأفرغتُ جيبه...»[1].

هذا ما نراه في ظاهر الشعور وثابت الإقرار، أما إذا ذهبنا نتقرّى ما وراء هذا الظاهر من دوافع لاشعورية وعلل خفية، فإننا سنجد أكثر من سبب يدفعه إلى صنعة هذا المنام أو حشوه بأفانين من التهكم، والتهكم في رأينا أحد أهم هذه الأسباب؛ إذ انطوى على شخصية ساخرة ونزعة إلى الهزل، وتحويل كل ما يعرض له في مجريات حياته إلى نكتة، فهو يبتدئ المنام بما حمله - في ظنه - على رؤيته «فإنه قد لحقه من الضجر والكلال ما يلحق الجحش الصغير إذا حمل أحمال البغل القروح، وانضاف إلى ذلك استعجال حامله وتوثبه للرواح»[2].

وعلى الرغم من أنه لم يشرع في رواية المنام، فإنه يمهد له بعرض حالته النفسية من سأم وتعب، ويقيسها بحالة الجحش الصغير يحمل الأحمال الثقال. وفي هذا التشبيه من السخرية والتهكم ما فيه، ويبدو أن تقمص أحوال الحيوانات والأشياء كان ديدناً لديه؛ فمرة يكتب رسالة على لسان بغلته[3]، وتارة يشكو على لسان مئذنة الجامع الأموي[4]. ولعل ذلك راجع إلى إحساسه بالتشيؤ = التحول إلى شيء إزاء قلة خطره في حضرة معاصريه، أو ربما يكون ذلك لفرط حساسيته مثله مثل أي فنان، فيتقمص الأشياء ويضفي عليها الشعور وردة الفعل والانفعال. وقد ساعده ذلك في إرسال

(1) الوهراني، ركن الدين محمد بن محرز، المنامات، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نغش، منشورات الجمل، كولونيا/ ألمانيا، الطبعة الأولى، 1998، ص: 10.

(2) م ن، ص: 21.

(3) المنامات، م س، ص: 90.

(4) م ن، ص 95.



رسائل غير مباشرة إلى السلاطين وأصحاب القرار كرقعته على لسان مساجد دمشق[1]، وفي التهكم من شخصيات لم يستطع النيل منها جاداً رسالته على لسان بغلة[2]. وقد امتطى هذه المرة مطية المنام ليذكر مساوئ قوم لا يحسن أن يسيء إليهم، فقد يتهمه الجمهور بالتحامل على علية القوم: «لو أني مثل الحافظ العليمي الذي لا يقتني إلا الغلمان الذكور كلما التحى واحد باعه وأخذ آخر»[3]. وهذا يطلعنا على دافع آخر هو الانتقام؛ فتراه يذكر هؤلاء المشاهير، وهو غير ملوم. وهل يلام المرء في منام!؟ «فقال أبو المجد بن أبي الحكم: والعشرة دنانير التي لك عند ابن النقاش إلى متى تخلّيها؟ قم الحقه قبل أن يدخل الجنة فما ترجع تراه أبداً»[4].

وإذا كان الحلم - ليلياً كان أو نهارياً - ينجز دائماً رغبة، فإن الرغبة الملحة التي لم تفارق خياله هي أن يقهر خصومه في الحلم، أولئك الذين قهروه في الواقع. وعموماً فإن اختلاق الحلم يحرره من كل القيود التي تقيّد النثر الجاد ويسمح له بالتمرد على قواعد الإنشاء وآداب اللياقة الاجتماعية اللتين لم يستطع مسايرتهما والخضوع لقوانينهما، وفي الوقت نفسه لم يمتلك الجرأة الكافية لإعلان تمرده، فكان إعلانه المبطن في صيغة حلم. وفي الحلم يحقّ للحالم ما لا يحق لغيره. ولكنّ جميع هذه الحيل لم تنطلِ على المؤرخين والنقاد الذين عاقبوه بقسوة وإهمال.

وإذا سلّمنا - على تردد - بأن الانتقام والتهكم دافعان قويان لاختلاق المنام؛ فما الذي يلوح في المنام من دواعٍ لتصديقه؟

مما لا شك فيه أنّ للمنام لغة مغايرة للغة الواقع وقوانين مختلفة بل منطقاً مختلفاً عن منطق الصحو، ولنا أن نلحظ لغة الحلم ظاهرة في منامات الوهراني في أكثر من مناسبة، فهو يذكر الطعام والحلويات أكثر من مرة: «لكنني ما خرجتُ من الدنيا إلا بحسرة من فراق ططماج العماد، وصابونية الضياء، وهريسة ابن العميد.»[5]. و«كنت أشتهي على الله الكريم في هذه الساعة في هذا المكان رغيفاً عقيباً وزبدية طباهجة ناشفة، وجبن[6] سناري ونعارة نبيذ صيدناني ...»[7]. ولما كانت الأحلام متنفساً

(1) م ن، ص 61.

(2) م ن، ص 90.

(3) م ن، ص 25.

(4) م ن، ص 37.

(5) م ن، ص 42.

(6) كذا في الأصل.

(7) م ن، ص: 24.



للدوافع المكبوتة فإن ثمة رمزاً واضحاً في الطعام والحلويات. والترميز أهم ملمح من ملامح لغة الحلم فهو يعبر عن صور محسوسة بصور محسوسة، كما في حالة الطعام التي هي رموز محسوسة للذة أخرى محسوسة اللذة الجنسية. لا يستطيع المرء في قوانين الصحو أن يعبر عنها بحرية فتظهر في المنام متنكرة بهذه الرموز. وإذا تقرّينا حوادث اليوم السابق في المنام -وهي أهم سماته - وجدنا الباعث الرئيسي عليه كتاب الحافظ العليمي، الصديق الذي لم يكن صديقاً مكافئاً للوهراني، فنقم عليه لأنه خاطبه باسمه مجرداً بغير كنية ولا لقب فكان المنام رداً على هذا الموقف وانتقاماً نفسياً للوهراني الذي لم يكن في موقع يسمح له بالرد على هذه الإهانة، فتتحول هذه الإهانة المعنوية إلى صورة حسية هي اللكم والبصاق. ويجد الوهراني في عذابات يوم الحساب والمعاملة السيئة التي يلقاها العليمي من الملائكة تحقيقاً لرغبته في الانتقام لهذه الإهانة، يقول الوهراني في منامه: «وسرتُ إلى نحوك وناديتك فأقبلت إليّ تجري، وما كلمتني كلمة دون أن لكمتني لكمة موجعة وشتمتني ولعنتني وطيّرت في وجهي خمس أواقٍ بصاق كعادتك عند الكلام، وقلت لي: يا عدو الله ما كفاك أنك خاطبتني بنون الجمع وكاف المخاطب حتى ذكرت اسمي بغير كنية ولا لقب؟ والله لأتوصلن إلى أذيتك بكل ما أقدر عليه.»[1].

نخلص من ذلك إلى أنّ ما كتبه الوهراني تحت مسمى «منام» أو حلم هو حلم حقيقة وإن كان الشعور المستيقظ قد أدرج إضافات متعددة في ذكرى الحلم، وتلك حقيقة أشار إليها فرويد من ملاحظاته المتعددة لأحلامه وأحلام مرضاه كيف يُهيّأ «إلينا أننا حلمنا بأشياء من صنوف شتى، وما حوى الحلم في الحقيقة شيئاً منها»[2]. وغالباً ما نميل إلى «سد ما بين صور الحلم من الثغرات ودون أن نلحظ مانحن صانعوه أو نعمد إليه، فلا يحدث إلا نادراً - أو لا يحدث أبداً - أن يكون لحلم من الترابط في الحقيقة مثل ما يلوح له في الذاكرة.»[3].

المبحث الرابع: رغبات الوهراني بين التحقق والكبت

لعل من مسلمات تفسير الأحلام أن الأحلام متنفَّسٌ للرغبات المكبوتة، أو هي كما عرفها فرويد: «تحقيق مقنّع لرغبة مقموعة أو مكبوتة»[4]، فما الرغبات التي نزع منام الوهراني إلى تحقيقها؟ وما

(1) م ن، ص: 25- 26.

(2) فرويد، تفسير الأحلام، م س، ص: 94.

(3) نفسه.

(4) م ن، ص: 183.



هي النزعات التي ظهرت في المنام بديلاً - أو إشباعاً - لقمعها في اليقظة؟ وهل نستطيع الزعم بأننا كشفنا هذه الرغبات مكتفين بنص المنام المكتوب؟ أليس من شروط صحة التحليل الاستعانة بذاكرة صاحب الحلم وطبيعته ومزاجه قبل الدخول في عوالم الحلم نفسه؟ ...

ربما نستطيع بعض الإجابة بالاستشهاد بقصة طريفة رويت عن رائد التحليل النفسي، فقد سئل مرة عن مصادره وشيوخه في بدعته التي أتى بها من غير سابق، فأشار من غير تردد إلى رفوف مكتبته التي حفلت بروائع الأدب العالمي[1]؛ فالعمل الأدبي كائن قائم بذاته، وكتابة الروائع الأدبية لا يمكن أن تشفّ عن معنى واحدٍ واضح، إنها رسالة اكتسبت سلطة الإيحاء باللامتوقع وبالمجهول، «فالكتّاب هم أناس، عند الكتابة، يتحدّثون بدون علمهم أشياء هم لا يعرفونها بدقة، إن القصيدة تعرف أكثر من الشاعر»[2].

ونضيف بأن الإبداع الأدبي يعرف من نفس المبدع ونزعاته أكثر مما يدرك هو نفسه، بذلك يمكن الركون إلى العمل الأدبي بديلاً عن جلسة تحليلية لصاحبه، إذ إنّ منام الوهراني أصدق كشفاً، وأعمق اعترافاً وتعبيراً عن تجربته الذاتية من كل ما تحدثت به كتب السير. إذن فما الرغبات التي نتوقع أن يكون هذا المنام قد أنجزها؟

1- الرغبات الجنسية المكبوتة:

للرغبات الجنسية مكانة مهمة بين رغبات الإنسان لأنها تنبع من غريزة، مما دفع معظم الأحلام إلى أن تحمل في طياتها ملامح لهذه الرغبات ولا سيما في مجتمعات تهشّ للعفاف، غير أن المجتمع الإسلامي قد حقّق حرية نظمتها بعض الأحكام كتعدد الزوجات والتسرّي، ولكن ذلك ليس كفيلاً بأن يزيح عبء الرغبة وذاكرة الجسد وتفصيلات الشهوة، مما يبيح لنا أن نقرأ ما بين سطور حلمه وما يقبع داخل سراديب لا شعوره، قراءة تعود بالكثير من الصور والحوارات إلى عوالم الجسد.

وتستوقفنا في بداية روايته للمنام ما أورده من مشهد بعثه: «فخرجت من قبري أيمم الداعي إلى أن بلغت أرض المحشر، وقد ألجمني العرق وأخذ مني التعب والفرق»[3].

(1) ينظر: نويل، جان بيلمان، التحليل النفسي والأدب، ترجمة: حسن المودن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1997، ص: 13.

(2) م ن، ص: 9.

(3) المنامات، م س، ص: 23-24.



يذهب مفسرو الأحلام تفسيراً شعبياً إلى الصلة الوثيقة بين القبر والسجن[1]؛ فالرائي قبراً إنما يرى سجناً، مثلما يفسر السجن في المنام قبراً، وعلى ذلك يكون الوهراني خارجاً من قبره كمن خرج من السجن. فأي سجن هذا يخرج منه؟

لعلّها تفصيلات الحياة اليومية ورتابتها القاتلة بكل ما تعنيه من حرمان لرجل بمعاناة الوهراني، فهي سجن لرغباته التي لا يستطيع تحريرها. وما هذا السجن في الحقيقة إلا الكبت الذي تكلّفه لا يغادره فكان المنام تحرراً منه، وانطلاقاً من أسره النهاري، وكأن هذه الصورة قد ارتبطت بشكل لا واع بالصورة التالية: «ألجمني العرق»، لا سيما إذا عرفنا أن التفسيرات الشعبية تنسب إلى تصبب العرق قضاء الحاجة أو مضرة الدنيا[2]، وكأن هذا المشهد يوحي بأن ما لم أستطعه في الصحو قد أشبعه في المنام، من غير أن ننسى مقاومة الشعور والوعي لهذا التحقيق مسبغين عليه غلالة من الأهوال والمعاناة التي تصحب القيامة. وهذه الصورة - إن لم يكن حدث المنام بأكمله - قد اتخذت من آخر ما كان يفكر فيه قبل أن ينام بيئةً ومهاداً صالحاً لمادة الحلم وأفكاره؛ فالوهراني قبل أن تغلبه عينه كان يتهكم بتعلّق صديقه بعقابه قائلاً: «وأظنه لو مات والعياذ بالله قبل أخذه لثأره، لمزق الأكفان ونبش المقابر ورجم أهل الآخرة بالحجارة.»[3].

وما ذكره هنا من ضروب الشهوة مجازاً كان أكثر وضوحاً في موضع آخر حين يقول - غافلاً عن أهوال القيامة -: «كنت أشتهي على الله الكريم في هذه الساعة في هذا المكان رغيفاً عقيبياً وزبدية طباهجة ناشفة وجبن سناري ونعارة نبيذ صيدناني والحافظ العليمي ينادمني عليها بأخبار خوارزم، وفخر الدين بن هلال يغني لي:

يا أهل نعمان إلى وجناتكم تعزى الشقائق لا إلى النعمان

وأبو العز بن الذهبي يغازلني بعينيه، ويسقيني الصرف من النعارة، حتى يغرق حسي وأغيب عن الوجود فتنقضي عني الشدايد وأنا في غير معقول.»[4].

إن ظاهر الحلم - أو صوره - لا يرتبط دائماً بالحالة الوجدانية المصاحبة، إذ نألف أن يصحب

(1) انظر مثلًا: ابن سيرين، تفسير الأحلام، م س، ص: 45.

(2) م ن، ص: 71.

(3) المنامات، م س، ص 23.

(4) م ن، ص 24، 25.



صورة يوم النشر الرعب والقلق، بينما يبدو الوهراني غير مكترث لأكثر من جلسة ربما حدثت في ماض قريب، أو هي رغبة في أن تكون، وهي جلسة لا تبدو عليها سيماء البراءة أشتهي - النبيذ - يغازلني- ينادمني... وليس تجنياً منا أو إزاحة الصورة إلى غير ما تذهب إليه، إنْ ذهبنا بها، إلى مفازات الشهوة وسراديب الرغبة؛ فالتناقض الواضح بين أهوال يوم القيامة والحالة الوجدانية حجة قوية على أن صورة الأهوال هذه ما هي إلا تشويه تعمد إليه قوى المقاومة، لتعمية الغاية الأساسية للمنام - أو الغايات الأساسية له - ولعل ما يرتبط به الخمر من خبرة شعورية تدور حول الإثم توحي بمغزى شهوة الطعام، وهي في حقيقة الأمر كناية حلمية عن شهوة أخرى، غالباً ما يتم التعبير عنها بطريقة مقاربة. ومألوف أن نقول «جوع جسدي» في تعبير عن شبه حاجة الجسد للجماع بحاجته إلى الطعام. ويثير استغرابنا أن تظهر هذه الصورة الصريحة للصلة المثلية الآثمة في مغازلة أبي العز بن الذهبي له ومنادمته الشراب حتى «يغرق حسي وأغيب عن الوجود». فكيف أتيح لهذه الصورة أن تهرب من الرقابة وتسلم من عوامل التشويه أم أنها هي الأخرى رغبة مكبوتة قد وجدت ميدانها في هذه «الساعة، في هذا المكان» في هذا المنام الخارج على قوانين الزمان والمكان معاً؟

وعلى نقيض من هذه الصورة الصريحة، يأتي لقاؤه بالحافظ العليمي - وهو البطل غير المنازَع في هذا المنام - في غاية الغرابة والتعقيد والتكثيف، فقد حاول المنام بأسره - كما قدمنا - الانتقام من هذا الرجل، ولكن لا شعور الوهراني يعمّق هذا الانتقام بجعله نويبهاً[1]، ثم جعله يبول على أفخاذه ويتغوط على ساقاته رعباً وهلعاً. فمن أين أتى بهذا التصغير: النويبه؟

يجب أن نرجع سطراً لنكتشف أنّ المخاطَب هنا شخص يدعى النبيه بن الموصلي، وهو شخص يمر به الوهراني في منامه عجلاً من غير أن يشير إليه بحسن أو قبيح، ولعله ما أورد اسمه إلا علّة للتهكم من الحافظ العليمي، فاشتق له تصغيراً من اسم النبيه، ولعل لهذا التداعي صلة بما كان يدعيه الحافظ من النباهة. ولكن أين تكمن الرغبات الجنسية التي يمكن أن يحققها هذا المشهد؟

إنها تكمن في رأينا في مشهد العليمي يبول ويتغوط على أفخاذه، ولا سيما إذا فهمنا آلية عمل الحلم إذ عيّنَ الوهراني نفسه به ليفصح عن رغبة طفلية بالتلذذ بالخروج، وفعل الخروج هو فعل جنسي، بمعنى ما، إذا ما ربطنا لذته باللذة الجنسية في مرحلة مبكرة من الطفولة، ولا يتناقض هذا

(1) م ن، ص: 25.



مع التصور الشعبي للبول والغائط في المنام، إذ ربطتهما كتب التفسير الشعبي بالمال وذهاب الهم[1]، وهما رغبتان تسعدان وتلذان إمّا تحققتا.

وترد المثلية واللواطة في أكثر من موضع من المنام، وهي جميعاً ترد في صورة تهم للوهراني والعليمي، ولا يتكلّف الوهراني مرّةً ردّ هذه التهم أو التنصل منها بل يظهر ظهور المقرّ المعترف الذي ينتظر العقاب لهذه الفعلة، ولعله يستعيض بهذا العقاب - الذي يبدو أخروياً - عن عذاب الضمير وعقاب الدنيا، فهو يقول ذاكراً خازن النار: «وهو يدور في الموقف على اللاطة والقوادين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ونحن متهمون بهذه الخلال الميشومة.»[2]، ثم يعتذر في كثير من السخرية عن سوء مخاطبته للحافظ العليمي بغير ألقاب قائلاً له: «ما أرجع أخاطبك إلا مثل ما يخاطب البيدوح القواد المستضيء بالله أمير المؤمنين.»[3]، وهو يقصد العكس في قرارة وجدانه. ثم يتجه مالك خازن النار إليهما معاً موجهاً الحديث إلى العليمي: «ياخبيث أنت كنت من المتفننين في اللياطة، ومن المتبظرمين، فقلت له: أنا! كيف ذلك يا سيدي؟ فقال لي: هذا كان يفسق بأولاد المسلمين وقال لك: كنت... أولاد المسلمين.»[4]. وقد وقع هذا الحذف في الأصل ولا ندري إن كان ورعاً من الناسخ أو عملًا من أعمال الحلم في الحذف والتعمية، وإن كان واضحاً مقصده وورود اللفظ غير المحتشم - وهو أمر محتمل - يمكن أن يردّ إلى تلذذ الوهراني بذكره وتكراره وكأنما هي شيمة فيه، وكأن هذا الفعل يوافق هواه موافقة شديدة حتى إنه ليطرب بذكره مراراً في اكتفاء حلمي بالكلمة عن الفعل أو نيابة عنه. وتبدو صور المثلية هذه عصابية حين يذهب المنام إلى أبعد من ذلك، فيصف ساخراً موقفين للعليمي لا نعلم إن كانا منه حقاً أو أن الوهراني تمادى في الانتقام حتى نسبهما إليه، إذا ما علمنا كيف يلحق الموروث الشعبي العار الأكبر بالملوط به، فهذا مالك ثانية يحاجج العليمي في عهره قائلاً: «أليس أنت الذي أدخلت فلاناً الأمرد إلى الخرابة المظلمة ونيمته تحت ضوء الروزنة، فلما لم يطابق الضوء حجره قلت بتحنين وتلطيف: يا سيدي قرّبها إلي بفضلك - يا خنزير وأي فضل يكون لأمرد منكوح يا مرجوس، أليس أنت أخذت يحيى المطرز وما قام عليك وراح عنك وأنت مغبون، فلما اجتمعت به بعد ذلك بمدة طالبته بالتمام؟»[5].

(1) ابن سيرين، تفسير الأحلام، م س، ص: 72-73.

(2) المنامات، م س، ص: 26.

(3) م ن، ص: 29.

(4) نفسه.

(5) م ن، ص : 30.

تظهر لا معقولية هذا المشهد باحتجاج مالك على لفظة «بفضلك» تنسب إلى أمرد منكوح، ويلوح أن غضبه لهذا أشد من غضبه للفعل نفسه على غير المتوقع. كما أن ثمة ازدواجاً بين اتهام العليمي باتخاذ المرد تارة، واشتهائه أن يُلاط به تارة أخرى في منطق لا يمكن أن ينسب إلى الصحو، إذ إنه منطق اتهام وشتم لا يصدر إلا عن نفس ملتاعة حاقدة، ولكنها في الوقت نفسه تتلذذ بذكر هذا الفعل مراراً، ولكن إذا التمسنا لهذه المشاهد تعليلاً برغبة اللياطة والتوق المثلي فبماذا نعلل ورود السِّحاق في المنام[1]؟

إنّ اتخاذ الشهوة موضوعاً مخالفاً لما هو طبيعي يعدّ شذوذاً في حياة الصحو، ولكن منطق المنام هذا يقلب الطبائع ويغدو الشذوذ طبيعياً مُسوّغاً وتغيب في الوقت نفسه صور الاشتهاء الطبيعية، وكأنما يتمادى المنام في تسويغ هذه الشهوة الآثمة فيصبح الجميع من الذكور لاطة، وبنفس القوة تذكر النسوة مساحقات، في هرب من الحلم عن الوجهة المألوفة للشهوة. ويُشكل علينا الأمر بين أن تكون هذه الصور تسويغاً لمسلك اتخذه الحالم في حياته الصاحية، أو أن تكون تحقيقاً لرغبة لا واعية منه، أمنية لا شعورية - إن صح القول - بأنّ البشر قد خلقوا جميعاً مثليين لا يحفلون إلا ببني جنسهم، وكِلا الأمرين سيان في التعبير عن شذوذ بلغ منتهاه، وعصاب لم تعد آثاره تظهر في المنام فحسب.

2- رغبة الانتقام:

إذا كان الحافز الأهم للحلم ما جرى مع الحافظ العليمي، وما كان منه من إهانة وتوبيخ للوهراني على سوء أدبه، فكيف انتقم حلم الوهراني له من العليمي؟ وهل اكتفى بهذا الانتقام الفرد أم أنه امتد ليشمل الكثير من المعاصرين؟

من المهم أن نلحظ في سيرة الوهراني ذلك الإهمال الذي أحسّ به وأوحى به كل مؤرخيه، ذلك أنهم لم ينظروا بارتياح إلى هذا المغربي الوافد، ولا سيما كُتَّاب الإنشاء الذين وجدوا فيه مزاحماً غير مرغوب فيه فنظروا إليه كأنه غراب مزدان بريش الأدباء. ولا شك أن روح الوهراني الساخرة وكتاباته المختلفة عن النمط الرسمي الذي عززه ابن العميد والقاضي الفاضل، قد رسخت الظن بأنه كاتب ضعيف، لذلك نجم إحساس مرير لديه بالاضطهاد، وشعر بأنه لم ينل ما يستحق من مكانة وتكريم.

(1) المنامات، م س، المنامات، م س، ص: 33.



ولا شكّ في أن غياب هذه المشاعر عن كتاباته لا يعني غيابها عن وعيه الباطن ولا شعوره العميق؛ لقد توارت، فحسب، خلف غلالة رقيقة من القمع، ربما عززها كبرياء زائف وواقع اجتماعي لا يلقي إليه أذناً، ومن ثمة كان طبيعياً أن يلجأ اللاشعور، في رحلته المضنية لتحقيق الذات، إلى الانتقام ممن يظنهم عرقلوا مسيرته إلى المجد. ولعل اهتمام الحلم بالانتقام من العليمي لا يعني أنه كان أبرز أعدائه، بل إن النقمة عليه - التي بلغت أوجها في الحلم - قد تعني النقمة على طبقة يمثلها هي طبقة كتاب الدواوين بثقافتهم الاتباعية الجامدة الذين ظنوا أنفسهم نوابه بما حازوا من علوم الأقدمين وأخبارهم، فكان أن اتجه المنام إلى مثالبهم الأخلاقية تارة وإلى جمود عقولهم تارة أخرى، من غير أن نغفل عن المبالغة والتكثيف اللتين يلجأ إليهما الحلم؛ فليس اتهام العليمي باللياطة دليلاً على إتيانه إياها، ولكنه دليل على أنه ناقص ولا يخلو من العيوب، ولسان حال المنام يقول: وها أنت ذا إنسان على جانب كبير من النقص والأخطاء. ونفهم عمل الحلم الذي يحاول الدفاع عن الذات بطرائق مختلفة أهمها الانتقاص من الآخرين.

فحين ظن العليمي أنه أشرف من الوهراني، واعترض على مخاطبته مثل ند له، انتقم منه المنام بإظهاره إظهار المدان أمام قضاة لا شك في نزاهتهم، «كنت ... أولاد المسلمين وتثبت أسماءهم في جريدة عندك على حروف المعجم، حتى لم يبق عليك منها إلا القليل، وأتى عليك أجلك وأنت مجتهد في تعليق بقية الحروف يا ديوث.»[1].

إن صورة هذا المعجم الذي نسبه إلى العليمي لعلها تدلنا على الفكرة التي أراد الحلم إثباتها، ولعلها استسخاف لفكر العليمي وكتابته على طريقة الحلم، ولعل الوهراني كان يرى في كتابات العليمي اعتداء ما ناتجاً عن انتحال أو استصغار من شأن آخرين فأخرج الحلم ذلك مخرج الاعتداء الجنسي اللواطة ولا يخدعنا أن يشمل نفسه بالتهمة، فالحلم يخرجه منها بحيل متنوعة، فتارة يجعل نفسه قواداً على هذا العليمي: «هل تقدر تحلف أنك ما كنت تقود على رفيقك هذا في دار الفوارة بجيرون في سنة ثلاثة وخمسين وخمسمئة من الهجرة؟»[2].

وتارة يقلب الأمنية: «ما أرجع أخاطبك إلا كما يخاطب البيدوح القواد المستضيء أمير المؤمنين.»[3].

(1) المنامات، م س، ص: 30/29.

(2) م ن، ص: 31.

(3) م ن، ص: 29.



وكما نرى فإنه ليس من أدوات الحلم وملكاته النقد، ولكنه تفكير في صور، نفهم نحن منه النقد في الأفكار وراء الصور.

وعلى المنوال نفسه نفهم الحكم النقدي الذي أطلقه المنام على المؤيد بن العميد: «لو كتب هذا الكلام الذي في رقعته على فخذ خروف سمين، وألقي على الطريق[1]، لأنفت من أكله الكلاب». فهو في رأيه بعيد كل البعد عن الجمال والقوة والجودة. ولا نستطيع أن نرد هذه الصورة تماماً إلى اللاوعي، فواضح أن فيها ما يسميه فرويد بـ «المراجعة الثانوية»[2] رغم أن لفظة «فخذ» / «سمين» قد تكون تسربت من اللاوعي تحقيقاً لحاجات غريزية، ولكن هذا الحكم القاطع بفساد كلام ابن العميد ليس من أدوات الحلم، إلا أن يكون الحالم يكرر لفظة سبق له استخدامها أو سماعها في موضع مشابه فأتى بها في هذا الموضع انتقاماً من صاحبه الذي لا يبدو على وفاق معه، بل جعل هذا الحكم يدور على لسان شخص آخر هو الوزير طلائع بن رزيك؛ وكأنما يتمنى لو امتلك أهل السلطة ملكة النقد هذه وميزوا غث ابن العميد، آنذاك لن يكون أمثال ابن العميد مقربين، ولن يقصى الكتاب الحقيقيون – كالوهراني -، ولكن أقصى السخرية والانتقام كان من نصيب الفقيه المجير والمهذب النقاش فقد عمت البهجة والسرور كل من في المحشر لنبأ الغفران لهذين الرجلين، حتى إن الحجاج بن يوسف الثقفي وعبد الرحمن بن ملجم المرادي والشمر بن ذي الجوش الضبابي وإبليس - وهم مجرمو هذه الأمة! - قد استخفهم الطرب والبشرى وراحوا يرقصون فرحاً وطمعاً في النجاة، فما ذنوبهم «في جنب ذنوب هذين، أن يكون ذلك إلا كالشعرة البيضاء في الثوب الأسود.»[3].

لعل المبالغة هنا أن تكون أكثر وضوحاً؛ فهؤلاء الثلاثة قد قرنوا بإبليس لما وقر في الضمير الشعبي من فداحة جرائمهم. وإذا أمعنا في التحليل وجدنا أحدهم - عبد الرحمن بن ملجم - قاتل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والشمر قاتل الحسين، رضي الله عنه، والحجاج قاتل كثير من أشياعهما، وكأن اللاشعور الجمعي عند المسلمين يتجه إلى عقدة الذنب جراء ما اقترفوا، بل يمكن أن يكون الشؤم أقرب إلى ذكر الشمر وابن ملجم بما تركته أفعالهما من انشقاق كان له أعمق الأثر في مسيرة الدولة الإسلامية. وظاهر المنام أن الفقيه المجير والمهذب أفدح ذنوباً من هؤلاء. ولكن محتواه يذهب أبعد من الانتقام من هذين - اللذين لم يعرفهما أحد من المؤرخين - وقد جعلهما أكثر شراً من إبليس ... إنه

(1) م ن، ص: 34.

(2) فرويد، تفسير الأحلام، م س، ص: 512.

(3) المنامات، م س، ص: 37.



يذهب إلى تبرئة نفسه من الرضا عن مجازر شيعة علي والحسين، ولعلك تجد هذه الرغبة ظاهرةً أو مقنعة عند معظم من اتبع أعداء الإمام علي وأبنائه، ناهيك عن شعور الشيعة أنفسهم بهذا الذنب لأنهم خذلوا الإمام علياً وولده الحسين في أكثر من مناسبة.

ولسنا نجزم بأن يكون الوهراني ناقماً على المهذب؛ ذلك أنه كان من المتفضلين عليه، وليس العكس كما تعودنا، فهو يذكر ساخراً على لسان أبي المجد بن أبي الحكم: «والعشرة دنانير التي لك عند ابن النقاش إلى متى تخليها، قم ألحقه قبل أن يدخل الجنة فما ترجع تراه أبداً»[1]، ولسنا نجزم إن كان ثمة حقيقة لهذه الدنانير، أم كانت أمنية أخرى قدمها الحلم تحقيقاً لرغبة طال ترقبها عند الوهراني!

وثمة طلاسم لم نستطع فكَّها تتعلق بالأرقام التي وردت في نص المنام حول المهذب، ولعلها تتعلق بصلة الوهراني نفسه بالمهذب، فقد كان المهذب طبيباً - كما نلمح من المنام - «أما علمت أن المهذب كان من خيار أعوان ملك الموت في دار الدنيا ما دخل قط إلى عليل إلا ونجزه في الحال، وأراح ملك الموت من التردد إليه وشم الروائح المنتنة.»[2]. وترد الأرقام على الشكل التالي: عشرة دنانير، خمسة عشر ديناراً، ثلاثة أشهر، ثمانين صلاة، ستين سنة، ثلاثون صلاة، خمسون صلاة، خمسون قرطاساً، ستة فلوس. إن هذه الأرقام - عند تجريدها من معدوداتها - تكشف ستوراً عدة تتعلق بحياة الوهراني، غير أن غياب التوثيق والتأريخ لحياته يجعلها كالكتابة الطلسمية نصاً غير قابل للتأويل وإن كنا نرجح صلتها بعمر الوهراني الذي ظهر اهتمامه به اهتماماً عصابياً، حتى إن منامه لم يستطع التغافل عن هذه الرغبة «أبشرك أنك تعيش في الدنيا بعد المهذب عشر سنين.»[3].

ومن معاصري الوهراني شخص اسمه معن بن حسن يدعي المنام أنه أوبق معاصريه وأشأمهم بأفعاله، وأقل ما فيها: «أنه أخذ طفلاً من أبناء الفلاحين اسمه يوسف بن بونيات فسق به حتى التحى، ونشأ له أخ اسمه علافة ففسق به حتى التحى، ونشأ له أخ آخر اسمه فضيل ففسق به حتى التحى، ونشأ له أخ آخر اسمه إسماعيل ففسق به حتى التحى، وفرغ من الصبيان فعمد إلى أختهم فعقد عليهم عقداً مفسوداً وفسق بها حتى ملها، وعبرت يوماً أمها فكشفت الريح عن ساقيها

(1) نفسه.

(2) م ن، ص: 41.

(3) نفسه.



وقطعت عجيزتها، فمسكها وغصبها على نفسها.»[1]. يرتبط فعل الفسق هنا بما سبق ذكره من ولع منام الوهراني بفعل الشذوذ، ولكن التفسير الشعبي يربط بين فعل اللواط والتسلط ويرى فيمن يفعل كأنه يعلو ويتسلط على الآخر، ولعل في هذا شيئاً من الصواب، ولعل معناً هذا من القادة الذين ما انفكوا يتسلطون ويذلون من تحت أيديهم من الفلاحين، فكان أن انتقم الوهراني لهؤلاء الفلاحين بأن أوقف المعتدين أمام قضاء عادل يوم القيامة لينالوا عقاباً استحقوه في الدنيا.

خاتمة:

لعل هذه المقالة تقصر عن الإحاطة بتجربة الوهراني في تدوين مناماته، ولا سيما أنه أمر ليس مألوفاً كثيراً من جهة، ومحفوفا بالمخاطر من جهة أخرى؛ بيد أنه تجرأ على هذا الأمر بدوافع مختلفة لحظناها في هذه المقالة، فعلى الرغم من عدم يقيننا بأنها منامات حقيقية وغير مختلقة إلا أننا ذهبنا أبعد من ذلك بالبحث عن الرغبات الكامنة وراءها من رغبات جنسية ونقص سيكولوجي وحب للظهور، كما حاولنا تحليل مصادر هذه المنامات سواء أكانت هذه المصادر موضوعية أم ذاتية، ومن ثم وجدنا فيها صراعاً جلياً بين الوعي بوصفه منجزاً ثقافياً تشترك فيه الذات والموضوع.

وإذا كنا قصرنا البحث في هذه المقالة على جوانب التحليل النفسي من دون التعمق في الجوانب الفنية لهذا الضرب من السرد، إلا أن ذلك سيكون ميدانا لوقفة أخرى على هذه المنامات في مقالة مستقلة بعون الله.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

- العهد القديم.

- ابن خلكان، محمد بن أبى بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى، 1948.

- ابن سيرين، أبو بكر محمد البصري، تفسير الأحلام، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

(1) المنامات، م س، ص: 44.



- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، دار ابن كثير، دمشق- بيروت، الطبعة الأولى: 1999.

- أدونيس، علي أحمد سعيد إسبر، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1992.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، كتاب العبر في خبر من غبر، تحقيق: محمد السعيد بسيومي زغلول أبو هاجر، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان، الطبعة الأولى، 1985.

- سواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى، 1996.

- العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة: 1996.

- فروم، إريك، اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير، ترجمة: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

- فرويد، سيغموند، تفسير الأحلام، ترجمة مصطفى صفوان ومصطفى زيور، دار المعارف، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، 1969.

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، مؤسسة دار الشعب، القاهرة/ مصر، الطبعة الأولى، 1989.

- نويل، جان بيلمان، التحليل النفسي والأدب، ترجمة: حسن المودن، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1997.

- الوهراني، ركن الدين محمد بن محرز، المنامات، تحقيق: إبراهيم شعلان ومحمد نغش، منشورات الجمل، كولونيا/ ألمانيا، الطبعة الأولى، 1998.

- الوهراني، محمد بن محرز بن محمد، الوهراني ورقعته عن مساجد دمشق، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مجمع اللغة العربية، دمشق/ سوريا، الطبعة الأولى، 1965.



أثر الرؤيا المنامية على الجرح والتعديل-دراسة نظرية

The Impact of Sleep Vision on Impugn and Modification - A Theoretical Study

د. شامي بن يحيى بن سعيد السلّامي

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الباحة - المملكة العربية السعودية



ملخص:

موضوع البحث هو الإجابة عن سؤال البحث الكبير الذي نشأ عنه، وهو هل للرؤيا المنامية تأثير عند ورودها بالجرحٍ، أو تعديلٍ لراوٍ من الرواة؟

وقد انتظم البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس المراجع، المقدمة: جاء فيها مشكلة البحث، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث، ومنهج البحث، ثم خاتمة البحث، وحوت أبرز النتائج، وأهم التوصيات، ثم فهرس المراجع.

نتائج البحث جاءت على النحو التالي:

- مكانة الرؤيا العظمية في الإسلام، وأنها أول الوحي، والباقية منه إلى قيام الساعة.

- إن تأثير الرؤيا في الإسلام لم يكن مستقلاً بها، بل كانت أمارة أكدها الشرع.

- ليس للرؤيا المنامية أثر على الجرح والتعديلاستقلالاً، بل هي مرجح من المرجحات حال التعارض بين الآراء، والأقوال.

- إن الرؤيا المنامية يمكن أن تكون مرجحاً من مرجحات مراتب الرواة، في حال إذا ما تعارضت أقوال أئمة الجرح والتعديل في الراوي الواحد.

- إذا تعارضت الرؤى المرجحة بين رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، وبين رؤيا غيره صلى الله عليه



وسلم؛ قدمت رؤياه صلى الله عليه وسلم في الترجيح على رؤيا غيره؛ لأنها حق، والشيطان لا يدخل فيها ويتلاعب.

وأما أبرز التوصيات في البحث، فهي:-

- البحث في حال الرواة الذين جرّحوا أو عدّلوا عن طريق الرؤيا وبيان حالهم.

- البحث في الرواة المجاهيل، الذين لم يوجد فيهم جرح أو تعديل إلا عن طريق الرؤيا، والبحث في هل ترتفع الجهالة بذلك، أم لا؟

الكلمات المفتاحية:

الرؤيا المنامية - الجرح - التعديل - أثر.

Abstract:

This paper tries to find an answer to the following research question that arose out of it: does the sleep vision have an effect when it is challenged as false or modified by one of the narrators? The paper concludes that (1) the dreaming vision has no effect on impugn and modification. In addition, (2) the sleep vision may be one of the odds of the ranks of the narrators, in the event that the sayings of the imams of the impugn and the amendment contradict the one narrator. Last. (3) If the likely sleep visions contradict with the vision of the Prophet, may God's prayers and peace be upon him, the priority and privilege are in favor of the latter. Therefore, his sleep visions, may God bless him and grant him peace, precede in favor of others because it's right, and the devil doesn't get into it and manipulate it. On these bases, the research suggests the following most prominent recommendations: (1) Researching the status of narrators who impugned or modified through the sleep vision and explain their condition. (2) Searching for unknown narrators who have not been impugned or modified except through sleep vision and search if ignorance rises by that.



Keywords:

sleep vision, impugnation, modification, Islam, effect.

المقدمة:

الحمد لله الخالق الباري، المعطي المنان، الذي لم يزل يتفضل بعطاياه وهباته، على عباده برهم، وفاجرهم، العالمهم، والجاهلهم، أحمده كما ينبغي له أن يحمد، وأشكره طلباً لزيادته الموعودة، ومباعداً عن الكفر في ذلك الموجب للعذاب الشديد.فله الحمد، ومنه الحمد، وإليه الحمد، حمداً لا منتهى له ولا حصر. وأصلي على كامل النور، المبعوث لأسود هذه الأمة وأحمرهم، المتمم لأخلاقهم، الرحيم بهذه الأمة، المشفق عليها، صلى الله عليه، وعلى آله، وأصحابه، وزوجاته، وعنا معهم بفضل جودك، وكرمك، وإحسانك.

وبعدُ: فإن رواة الأسانيد أساس النص المنقول، فعنهم نقلت الأحاديث النبوية، والآثار، والتأريخ، والأحداث، والوقائع، ولا يخفى على اللبيب الحصيف ما خص الله -عز وجل- به هذه الأمة من ميزة الإسناد، فهي أمة متصل أولها بآخرها، وآخرها بأولها.

قال المناوي - رحمه الله -: «وقد أكرم الله هذه الأمة بالإسناد، وجعله من خصوصياتها من بين العباد، وألهمهم شدة البحث عن ذلك، حتى إن الواحد يكتب الحديث من ثلاثين وجهًا وأكر»[(1)].

مشكلة البحث:

لما كان رواة الأسانيد قطب الرحى بالنسبة إلى النص المنقول؛ كان لزاماً مناقشة ما يتعلق بهم من قضايا هامة؛ لإزالة ما قد يعتريها من لبس، وإشكال، ومن هذه القضايا المهمة ما يتعلق بجريح والرواة وتعديلهم، وما يتصل بها من مسائل، ومن هذه المسائل الهامية، مسألة الجرح والتعديل عن طريق الرؤى، والمنامات، ومدى تأثيرها عليهما. فأردت أن أبحث في هذه القضية الهامة، المؤثرة، وأجلي ما يعتريها، وأساهم ولو بالقليل في خدمة سنة أفضل الخلق، وأزكى البشر محمد صلى الله عليه وسلم.

(1) - المناوي، زين الدين بن محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ، (434-433/1).



أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

1 - أهمية العلم الذي تتصل به هذه المسألة، وهو علم الجرح والتعديل، والذي يعد شطر الحديث النبوي.

2 -إظهار قضية مدى تأثير الرؤيا المناميةعلى الجرح والتعديل، وتصويرها للباحثين.

3 -مناقشة القضية مناقشةً موضوعية؛ ومن ثم الخروج بحكم منصف؛ يجلي اللبس، ويزيل الإشكال.

4 -قطع الطريق على كل من أراد أن يدخل في علم الحديث ما ليس منه، وإبقاء صفحة هذا العلم بيضاء نقية.

الدراسات السابقة:

بعد النظر، والتمحيص، والسؤال لأهل العلم من المتخصصين، والمهتمين، تبين لي أن الموضوع أثر الرؤيا المنامية على الجرح والتعديل، موضوع هذا البحث، لم يتاول بمثل هذا التناول من قبل- والحمد لله وحده من قبل ومن بعد، على توفيقه، وهدايته، وإرشاده-.

خطة البحث:

تكون البحث من مقدمة، مبحثان، وخاتمة، وفهرس مراجع.

المقدمة: واشتملت على التالي:

- مشكلة البحث.

- أهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

- الدراسات السابقة.

- منهج البحث.

المبحث الأول: تعريف الرؤيا لغةً واصطلاحاً، وأنواعها، ومكانة الرؤيا في الإسلام:

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الرؤيا لغةًواصطلاحاً.



المطلب الثاني: أنواع الرؤيا.

المطلب الثالث: مكانة الرؤيا في الإسلام.

المبحث الثاني: أثر الرؤيا في المنام على الجرح والتعديل:وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مدى حجية الرؤيا في الأحكام الشرعية.

المطلب الثاني: نماذج على الجرح أو التعديل بالرؤيا.

المطلب الثالث: تأثير الرؤيا على الجرح والتعديل.

الخاتمة: وجاءت فيها:

أبرز النتائج.

أهم التوصيات.

- منهج البحث:

1 - اتبعت في هذا البحث المناهج العلمية الثلاثة: المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي، فأقوم بعرض المسألة عرضاً محرراً، وتحليلها، متناولاً لها بالتعريف لما أجمل، وعمُضَمنها، والدراسة لها، وذكر الخلاف الكائن فيها -إن وجد -، وتحديد الرأي الراجح فيها، مبيناً أوجه ترجيحي لهذا القول على غيره، وأدلته.

2 - عزوت الآيات القرآنية الشريفة، بذكر اسم السورة، ورقم الآية في متن البحث، والتزمت في ذلك برسم المصحف العثماني، مصحف المدينة المنورة، وجعلتها بين قوسين [السورة: رقم الآية].

3 - في تخريج الأحاديث إذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما، فإني أكتفي بذكرهما، أو ذكره، ولا أزيد على ذلك، وإن كان خارجهما فأني أتوسط في التخريج، وأبين أحكام أهل العلم بالحديث في حال الحاجة إلى ذلك، أما الترتيب للكتب عند التخريج فأبدأ بالكتب الستة، مقدماً الصحيحين، فإن خلى التخريج من الصحيحين، أو أحدهما، قدمت السنن الأربعة، وترتيبهم على حسب القوة، ثم بقية الكتب سواهم على حسب وفاة المُخَرِجِ عنه.

4 - أسندت الأقوال إلى قائليها، وأحيل إلى مرجعها في الحاشية.



5 - لا أُترجم للأعلام الواردة أسماؤهم في البحث؛ لشهرتهم، ولعدم إرادتي إثقال البحث بالترجمة لأعلام مشهورين.

6 - التزمت علامات الترقيم، قدر المستطاع.

7 - أميز المبهم من الكلامات المشكلة، في النصوص، والأسماء، ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

المبحث الأول: تعريف الرؤيا لغةً واصطلاحاً، وأنواعها، ومكانة الرؤيا في الإسلام

المطلب الأول: تعريف الرؤيا لغة واصطلاحاً

- الرؤيا لغة:

الرؤيا على وزن فُعلى، وهي مشتقة من رأى، وقد تسهل عند العرب، فيقال: رويا، أو تدغم على رُيًّا، وتجمع الرؤيا على آراء.

وتأتي في اللغة على معاني متعددة، إليك بيان أبرزها، وأكثرها استعمالاً:

أ- رؤيا القلب.

ب- رؤيا العين.

ج- رؤيا المنام.

قال الفراهيدي - رحمه الله -: «الرأي: رأيُ القلب، ويجمع على الآراء... ورأيت بعيني رؤيةً، ورأيته رأي العين، أي حيث يقع البصر عليه. وتقول من رأي القَلْب : ارتأيت...» [1].

وقال ابن فارس - رحمه الله -: «الراء، والهمزة، والياء أصل يدل على النظرٍ، وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرة...» [2].

وقال الزمخشري - رحمه الله -: «رأيته بعيني رؤيةً، ورأيته في المنام رؤيا، ورأيته رأي العين...»[3].

(1) - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1424هـ - 2003م، (83/2) بتصرف.
(2) - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1399هـ - 1979م، (472/2).
(3) - الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، (149).



وقال ابن منظور - رحمه الله -: «والرؤيا:مارأتيه في منامك...»[1].

- اصطلاحاً:

الرؤيا بالمفهوم الشرعي الاصطلاحي، لا تبتعد كثيراً عن معناها اللُغوي، بل تأخذ منه المعنى، والمبنى.

فقد عرّف الإمام المازري - رحمه الله - الرؤيا، فقال: «والمذهب الصحيح ما عليه أهل السنة: وهوإن الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان، وهو سبحانه يفعل ما يشاء، لا يمنعه نوم ولا يقظة، فإذا خلق هذه الاعتقادات، فكأنه جعلها علماً على أمور أخر يخلقها في ثاني الحال، أو كان قد خلقها»[2].

وقال ابن القيم-رحمه الله-مُبيناً حد الرؤيا: «...أمثال مضروبة يضربها الملك الذي قد وكله الله بالرؤيا؛ ليستدل الرئي بما ضرب له من المثل على نظيره، ويعبر منه إلى شبهه»[3].

وعرّف عالم الاجتماع ابن خلدون - رحمه الله - الرؤيا، فقال: «وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية، لمحة من صورة الواقعات»[4].

وعرّفها ابن حجر العسقلاني - رحمه الله -، فقال: «وأما الرؤيا فهي ما يراه الشخص في منامه...»[5].

المطلب الثاني:أنواع الرؤيا

تنقسم الرؤيا إلى أربعة أنواع:

أ- رؤيا من الله، وهي تشريف من الله - عز وجل - للعبد، بعد أن تصفو نفس العبد من أكدار المعاصي، والأفكار الفاسدة.

(1) - ابن منظور، جمال الدبن محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2003م، (16/4).

(2) - المازري، محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1432هـ - 2011م، (291/2).

(3) - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ، (161/1).

(4) - ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار نهضة مصر للنشر، مصر، ط7، 2014م، (420/1).

(5) - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الحديث، القاهرة، 1424هـ - 2004م، (405/12).



ب- رؤيا من الشيطان؛ وتكون لإحزان الرائي، وبث اليأس القنوط في نفسه، وتعييشه في خوف مستمر.

ج- رؤيا حديث نفس، وهو ما يشغل نفس الشخص، من لقيا قريب، وشفاء مريض، أو رجوع غائب، ونحو ذلك.

د- ما يكون من قبل الطبع، كرؤية من غلب عليه الدم للأنوار، والزهور، ومن غلب عليه الصّفراء للنيران، ورؤية صاحب البلغم للثلوج، ورؤية من غلبت عليه السواء للكهوف، وغير ذلك[1].

والرؤية الصحيحة تنقسم إلى أقسام أربعة:

أ- إلهام يقذفه الله في قلب العبد.

ب- مثل يضربه له ملك الرؤيا الموكل بها.

ج- إلتقاء روح النائم بأرواح الموتى، من أهله، وذويه، وأصدقائه.

د- دخول الروح في المنام إلى الجنة، ورؤية ما فيها[2].

وقبل أن أتجاوز هذا المبحث إلى الذي يليه، أرى لزاماً ألا أتجاوز كلاماً للإمام المازري-رحمه الله- فيه تأصيل جامع لمسألة الرؤيالمنامية، قال-رحمه الله-: «إن الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان، وهو سبحانه يفعل ما يشاء، لا يمنعه نوم ولا يقظة، فإذا خلق هذه الاعتقادات، فكأنه جعلها علماً على أمور أخر يخلقها في ثاني الحال، أو كان قد خلقها، فإذا خلق في قلب النائم الطيران وليس بطائر، فأكثر ما فيه أنه اعتقد أمرا على خلاف ما هو، فيكون ذلك الاعتقاد علما على غيره، والجميع من خلق الله»[3].

(1) - انظر: ابن حزم، محمد بن علي بن أحمد بن سعيد، الفِصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1416هـ - 1996م، (1/84-85). انظر: ابن حزم، محمد بن علي بن أحمد بن سعيد، الفِصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1416هـ - 1996م، (1/84-85).

(2) - انظر: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الروح، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1432هـ، (1/85).

(3) - المعلم بفوائد مسلم، م س، (2/291)..



المطلب الثالث: مكانة الرؤيا في الإسلام.

لقد شغلت الرؤيا المنامية في الإسلام حيزاً كبيراً، ومكانةً عظيمة، فهي أول المبشرات، وسبيل من سُبُل الوحي، بل أول سُبُله.

فعن عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها -: أنها قالت: أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح[1].

وجاءت سورةً كاملةً في القرآن العظيم محورها، ومبناها قائم على رؤيا صالحة لنبي من الأنبياء، وهو نبي الله يوسف بن يعقوب - عليه السلام -، ورؤياه الواردة في سورة يوسف.

وللأنبياء مع الرؤيا مواقف، وأحداث، ومن ذلك موقف إبراهيم الخليل-عليه الصلاة والسلام-لما هم بذبح ابنه، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ﴾ [الصافات:103].

ولقد امتن الله على نبي الله يوسف - عليه السلام - بتعليمه تعبيرالرؤى، وكان هذا العلم سبباً بعد الله -عز وجل - في خروجه من السجن، وتوليه مهمة تدبير الأمور المالية للدولة المصرية، دولة العزيز.

قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [يوسف: 6].

ومن المواقف، الرؤيا التي أُريها النبي محمد صلى الله عليه وسلم في معركة بدر تطميناً له، ولأصحابه-رضوان الله عليهم-، وتشجيعاً لهم على قتال الكفار، قال تعالى: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا ۖ وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَّفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ ۗ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ . وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ۗ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ [الأنفال: 44-43].

والرؤيا الله أُريها رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، وفيها التبشير بالنصر، والفتح الكبير لمكة، ودخول البيت آمنين، مطمئنين، حالقين للرؤوس، ومقصرين.

(1) - أخرجه: البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، كتاب بدء الوحي، باب: كيف بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، 1433هـ - 2012م، (ح3) (1/191-192) / النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ط1، 1430هـ - 2010م، (ح160) أورده في ثلاثة مواضع.



قال تعالى: ﴿لَّقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: 27].

وتعد الرؤيا الصالحة للمؤمن جزء، وقبس من النبوية، فعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «الرؤيا الصالحة جزءمن ستةٍ وأربعين جزءاً من النبوية»(1).

وهي الباقي من مبشرات النبوة، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لم يبق من النبوة إلا المبشرات»، قالوا: وما المبشرات؟ قال: «الرؤيا الصالحة»(2).

نقل النووي - رحمه الله - عن المازري - رحمه الله - قوله: «المراد أن للمنامات شبهاً مما حصل له، وميز به من النبوة بجزء من ستة وأربعين جزءاً»(3).

ولقد كان للرؤيا دور بارز في تشريع بعض الشرائع، والأحكام كالأذان، والإقامة، وقد أقر النبي صلى الله عليه وسلم ما جاء عن طريقها، فعن عبدالله بن زيد، قال:لما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالناقوس يعمل ليضرب به للناس لجمع الصلاة، طاف بي وأنا نائم رجل يحمل ناقوسا في يده، فقلت:يا عبد الله أتبيع الناقوس؟قال:وما تصنع به؟ فقلت:ندعو به إلى الصلاة، قال: أفلاأدلك على ما هو خير من ذلك؟ فقلت له: بلى، قال: فقال: تقول: الله أكبر الله أكبر، الله أكبر الله أكبر، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداًرسول الله، أشهد أن محمداًرسول الله، حي على الصلاة، حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. قال: ثم استأخر عني غير بعيد ثم قال: ثم تقول إذا أقمت الصلاة: الله أكبر الله أكبر،أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، حي على الصلاة، حي على الفلاح، قد قامت الصلاة قد قامت الصلاة، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله. فلما أصبحت أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته

(1) - أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب: الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (ح6989) (669/2).

(2) - أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب: الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة (ح6988) (669/2)، كتاب التعبير، باب المبشرات (ح6990) (669/2)، كتاب التعبير، باب القيد في المنام (ح7017) (675/2). ومسلم النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الرؤيا (ح2263) أورده في تسعة مواضع. واللفظ للبخاري.

(3) - النووي، محي الدين بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، 1407هـ -1987م، (21/15).



بما رأيت، فقال: «إنها لرؤيا حق إن شاء الله ، فقم مع بلال فألق عليه ما رأيت فليؤذن به، فإنه أندى صوتاً منك»، فقمت مع بلال فجعلت ألقيه عليه ويؤذن به، قال: فسمع ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو في بيته، فخرج يجر رداءه يقول: والذي بعثك بالحق يا رسول الله، لقد رأيت مثل ما أري، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «فلله الحمد»[1].

ومن مواقف الرؤيا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، تواطؤ رؤى الصحابة في تحديد ليلة القدر، فعن ابن عمر - رضي الله عنهما-: أن رجالاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أروا ليلة القدر في المنام في السبع الأواخر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر، فمن كان متحريها فليتحرها في السبع الأواخر»[2].

والكلام عن مكانة الرؤيا في الإسلام يطول، ولكن يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، وحسبي أني أتيت على الخطوط العريضة في مكانة الرؤيا في الإسلام.

(1) - أخرجه: السجستاني، سليمان بن الأشعث، السنن، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 1420هـ - 1999م، ط1، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان (ح499)، باب الرجل يؤذن ويقيم آخر(ح512)، باب الرجل يؤذن ويقيم آخر(ح513). الترمذي، محمد بن عيسى،السنن، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، أبواب الصلاة، باب ما جاء في بدء الأذان، 1430هـ - 2009م، (ح189). القزويني، محمد بن يزيد بن ماجه، السنن، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، ط1420،1هـ - 1999م ، أبواب الأذان والسنة فيها، باب بدء الأذان (ح706). ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد، مسند أحمد، جمعية المكنز الإسلامي - دار المنهاج، 1429هـ - 2008م، (ح16590)(632/5)، (ح16591)(632/5-633)، (ح16592)(633/5-634)، قال البخاري - رحمه الله -: «هو عندي صحيح». ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد البغدادي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1417هـ - 1996م، (404/3). وقال الترمذي - رحمه الله - عقب إسناده للحديث: «حديث عبدالله بن زيد حديث حسن صحيح... ولا نعرف - أي لعبدالله بن زيد - له عن النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً يصح إلا هذا الحديث الواحد في الأذان». سنن الترمذي (69)بتصرف.

(2) - أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب فضل من تعارَّ من الليل فصلى (ح1156) (416/1)، كتاب فضل ليلة القدر، باب التماس ليلة القدر في السبع الأواخر (ح2015)(586/1)، كتاب التعبير، باب التواطؤ على الرؤيا (ح6991) (670/2). مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر والحث على طلبها (ح1165) أورده في ثمانية مواضع.



المبحث الثاني: أثر الرؤيا في المنام على الجرح والتعديل

المطلب الأول: مدى حجية الرؤيا في الأحكام الشرعية

إن الناظر في تناول علماء الأصول للأدلة الشرعية سواءً المتفق عليها، أو المختلف فيها يجد أن عامتهم لا يذكورن الرؤيا فيما يذكرون من الأدلة الشرعية بقسميها[1].

بل إن بعض العلماء نص على أن الإلهام -وهو ما حاك في النفس مع العلم الذي يدعوك إلى العمل به[2]، ليس دليلًا شرعياً مستقلًا، في حق غير النبي صلى الله عليه وسلم[3]، بل قرينةً للترجيح في حال إذا ما تعارضت أقوال الأئمة في المسألة الشرعية[4]، على الراجح.

(1) - انظر على سبيل المثال: الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، ط1، دولة قطر، 1399هـ، (85/1). الفراء، محمد بن الحسين، العُدة في أصول الفقه، ط3، 1414هـ - 1993م، (72/1). السرخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي، دار المعرفة، بيروت، (279/1). الغزّالي، محمد بن محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، 1420هـ - 2000م، (80). الأسمندي، محمد بن عبدالحميد، بذل النظر في الأصول، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1، 1412هـ - 1992م، (9) وما بعدها. ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 1427هـ - 2006م، (370/1). الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الفقه الأحكام، دار الفيصلية، الرياض، ط1، 1437هـ - 2016م، (365/1-366). المقدسي، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، روضة الناظر وجُنّة المناظر، شركة إثراء المتون، الرياض، ط1، 1439هـ-2018م، (115/1). الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط2، 1413هـ-1993م، (62)وما بعدها. الخضري، محمد، أصول الفقه، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1409هـ-1988م، (205). الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة في أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، (52).

(2) - انظر: الدّبوسي، عبدالله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1421هـ - 2001م، (392).

(3) - انظر: السغناقي، الحسين بن علي، الكافي شرح البزودي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1422هـ -2001م، (3/ 1544). الحنفي، عبدالعزيز بن أحمد، كشف أسار شرح أصول البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، (3/ 204).

(4) - انظر: تقويم الأدلة، م س، (392)، السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1418هـ - 1999م، (2/ 348). الشهرزوري، عثمان بن عبدالرحمن، فتاوى ابن الصلاح، مكتبة دار العلوم والحكم، بيروت - لبنان - عالم الكتب، ط1، 1407هـ، (1/ 196). الحراني، أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، وزارة الشؤون الإسلامية الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2004م، (10/ 473).



وهذا يكاد أن يكون محل إجماع، بل وقد نقل القاضي عياضالإجماع على ذلك[1]، وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمهما الله -[2].

وفي مدى حجية الرؤيا في الأحكام الشرعية، فقد تعرض بعض الفقهاء لهذه القضية، وقرروا أن الرؤيا ليس لها تأثير في الأحكام الشرعية، لا بإثبات حكم، ولا بتنفيه.

قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني - رحمه الله -: «ولا يجوز أن يثبت بالرؤيا شيء حتى لو رأى واحد في منامه أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره بحكم من الأحكام لم يلزمه ذلك»[3].

قال الزركشي - رحمه الله - معقباً على كلام الأستاذ: «وحكى الأستاذ أبو إسحاق في كتاب «أدب الجدل» في ذلك وجهاً والأصح: الأول؛ لأن الأحكام لا تثبت بالمنام إلا في حق الأنبياء، أو بتقريرهم»[4].

وقال ابن حزم الأندلسي - رحمه الله -: «وأما رؤيا غير الأنبياء فقد تكذب وقد تصدق، إلا أنه لا يقطع على صحته شيء منه إلا بعد ظهور صحته، حاشى رؤيا الأنبياء فإنها كلها وحي مقطوع على صحته، كرؤيا إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - ولو رأى ذلك غير نبي في الرؤيا فأنفذه في اليقظة لكان فاسقاً، عابثاً، أو مجنوناً ذاهب التمييز بلا شك، وقد تصدق رؤيا الكافر ولا تكون حينئذ جزءاً من النبوة، ولا مبشرات ولكن إنذاراً له، أو لغيره، ووعظاً، وبالله تعالى التوفيق»[5].

وقال أيضاً - رحمه الله -: «الشرائع لا تُؤخَذ بالمنامات»[6].

قال النووي - رحمه الله - في معرض كلامه عن إثبات دخول رمضان - في حال عميّ على الناس

(1) - انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم، م س، (115/1).

(2) - مجموع الفتاوى، م س، (458/27).

(3) - الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط1، 1409هـ - 1988م، (62/1-63).

(4) - م ن،(63/1).

(5) - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، م س، (190/3).

(6) - ابن حزم، محمد بن علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1437هـ - 2016م، (239/6).

رؤية الهلال - برؤية النبي صلى الله عليه وسلم في المنام: «ومعلوم أن النوم لا تيقظ فيه، ولا ضبط، فترك العمل بهذا المنام لاختلال ضبط الراوي، لا للشك في الرؤية...»[1].

وقال ابن دقيق العيد - رحمه الله -: «إن كان أمره بأمر ثبت عنه في اليقظة خلافه، كالأمر بترك واجب، أو مندوب لم يجز العمل به، وإن أمره بشيء لم يثبت عنه في اليقظة خلافه استحب العمل به»[2].

وقال الزركشي - رحمه الله - ما حاصله: إن الرؤيا لا يثبت بها حكم شرعي، ولا بينة، ولو رأى في منامه النبي صلى الله عليه وسلم، ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حق؛ إلا أن النائم ليس من أهل التحمل[3].

وقال الشاطبي - رحمه الله -: «... وأما الرؤيا التي يخبر فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم الرائي بالحكم فلا بد من النظر فيها أيضاً؛ لأنه إذا أخبر بحكم موافق لشريعته، فالحكم بما استقر ، وإن أخبر بمخالف، فمحال؛ لأنه صلى الله عليه وسلم لا ينسخ بعد موته شريعته المستقرة في حياته؛ لأن الدين لا يتوقف استقراره بعد موته على حصول المرائي النومية؛ لأن ذلك باطل بالإجماع»[4].

الخلاصة:

وحاصل المسألة في التالي:

- إن الرؤيا ليست دليلاً شرعياً، لا من المتفق عليها، ولا من المختلف فيها، وقد نقل بعض العلماء على ذلك الإجماع، كالقاضي عياض، وشيخ الإسلام ابن تيمية - رحمهما الله -.

- إن رؤيا الصالحة يمكن أن تكون قرينة ترجيح، لا دليلاً شرعياً مستقلاً.

- إن الرؤيا الأنبياء حق، ووحي من الله.

(1) - النووي، محي الدين بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م، (292/6)، وانظر نحوه: المنهاج شرح صحيح مسلم، م س، (115/1).
(2) - البحر المحيط، م س، (63/1).
(3) - م ن، (106/6).
(4) - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، مكتبة التوحيد، (178/1-179).



- إن الرؤيا في حق غير الأنبياء إن كانت صالحة، لا يمكن العمل بما فيها؛ في حال تشريعها لأمر لم يمكن من قبل، إلا بإقرار من النبي صلى الله عليه وسلم لذلك، كما في واقعة الأذان.

- إن الرؤيا لا تثبت حكماً شرعياً استقلالاً، ولا تنسخه؛ ولو كان المرئي فيها النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم لا ينسخ شيئاً من شريعته بعد موته، ولأن النائم لا يصح تحمله؛ لأن قلم التكليف مرفوع عنه، إلا إذا أرشده إلى فعل مصلحة مستحبة، وكان أصلها مشروع في كتاب أو سنة، فلا بأس بامتثال ذلك؛ إن كان المرشد في الرؤيا النبي صلى الله عليه وسلم.

- في حال تعارض حكم اليقظة، وحكم المنام قدم حكم اليقظة؛ لأنه الأضبط، والنائم لا يضبط ما رأى غالباً؛ لأنه ساقط التكليف.

قال الإمام القرافي - رحمه الله -: «فلو رآه -عليه الصلاة والسلام -فقال له:إن امرأتك طالق ثلاثاً، وهو يجزم بأنه لم يطلقها فهل تحرم عليه؛ لأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لا يقول إلا حقاً وقع فيه البحث مع الفقهاء واضطربت آراؤهم في ذلك بالتحريم وعدمه لتعارض خبره- عليه الصلاة والسلام-عن تحريمها في النوم وإخباره في اليقظة في شريعته المعظمة أنها مباحة له، والذي يظهر لي أن إخباره - عليه الصلاة والسلام - في اليقظة مقدم على الخبر في النوم لتطرق الاحتمال للرائي بالغلط في ضبط المثال، فإذا عرضنا على أنفسنا احتمال طروء الطلاق مع الجهل به واحتمال طروء الغلط في المثال في النوم وجدنا الغلط في المثال أيسر وأرجح، ومن هو من الناس يضبط المثال على النحو المتقدم إلا أفراد قليلة من الحفاظ لصفته-عليه الصلاة والسلام-وأما ضبط عدم الطلاق فلا يختل إلا على النادر من الناس والعمل بالراجح متعين، وكذلك لو قال له عن حلال: إنه حرام، أو عن حرام إنه حلال، أو عن حكم من أحكام الشريعة قدمنا ما ثبت في اليقظة على ما رأى في النوم لما ذكرناه كما لو تعارض خبران من أخبار اليقظة صحيحان فإنا نقدم الأرجح بالسند أو باللفظ أو بفصاحته أو قلة الاحتمال في المجاز أو غيره فكذلك خبر اليقظة وخبر النوم يخرجان على هذه القاعدة»[1].

(1) - القرافي، أحمد بن إدريس، الفروع، عالم الكتب، بيروت، (4/370-371).



المطلب الثاني: نماذج على الجرح أو التعديل بالرؤيا

فيهذا المطلب سوف أعرض فيه عدداً من النماذج، في الجرح والتعديل بالرؤيا؛ليعلم القارئ الكريم أن هذا الأمر وارد في كتب الجرح والتعديل، وليس رجماً بالغيب، أوأمر ليس له وجود.

1 - قال علي - ابن مُسْهر - رحمه الله - فلقيت حمزة فأخبرني أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فعرض عليه ما سمع من أبان - ابن أبي عياش - فما عرف منها إلا شيئاً يسيراً خمسةً أو ستةً[1].

2 - قال أحمد بن علي الأبّار - رحمه الله -: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقلت يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أترضى أبان بن أبي عياش؟ قال: لا[2].

3 - قال الحاكم - رحمه الله -: سمعت أبا العباس الأصم يقول: رأيت أبي في المنام فقال لي: يا بني عليك بكتاب البويطي فليس في الكتب أقل خطأ منه[3].

4 - قال أبو نافع سبط يزيد بن هارون - رحمهما الله -: كنت عند أحمد بن حنبل - وعنده رجلان: فقال أحدهما: رأيت يزيد بن هارون في المنام، فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: غفر لي، وشفعني، وعاتبني، وقال: أتحدث عن حريز بن عثمان؟ فقلت: يا رب ما علمت إلا خيراً، قال: إنه يبغض علياً رضي الله عنه. وقال الرجل الآخر: رأيته في المنام، فقلت له: هل أتاك منكر ونكير؟ قال: إي والله، وسألاني: من ربك؟ وما دينك؟ فقلت: المثلي يقال هذا، وأنا كنت أعلم الناس بهذا في دار الدنيا؟! فقالالي: صدقت[4].

5 - أبو العباس السراج - رحمه الله -: سمعت الحسين بن عبدش وكان ثقة، سمعت محمد بن أسلم يقول: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام، فقلت: عمن أكتب؟ فقال: عن يحيى بن يحيى[5].

---

(1) - صحيح مسلم، م س، (13).

(2) - العقيلي، محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، الضعفاء الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط2، 1418هـ -1998م، (41/1).

(3) - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، تهذيب التهذيب، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ - 1996م، (263/6).

(4) - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط11، 1417هـ - 1996م (232/8).

(5) - م ن، (197/9).



6 - قال إسحاق الزيادي - رحمه الله -: كنت ببغداد وكنت أختلف إلى هُشيم، فرأى رجل النبي صلى الله عليه وسلم في النوم. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: ممن هو ذا تسمع. فتبعت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم نسمع من هُشيم. فسكت النبي صلى الله عليه وسلم. فقال الرجل: يا رسول الله نسمع من هُشيم؟ قال: نعم اسمعوا من هُشيم، فنعم الرجل هُشيم[1].

7 - قال أبو عبيد القاسم بن سلام - رحمه الله -: ابن أبي نصر وكان صدوقاً مأموناً قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المنام فعرضت عليه أشياء من قراءة أبي عمرو فما رد علي إلا حرفين[2].

8 - سمعت أبا إسحاق إبراهيم بن دارم الدارمي المعروف بنهشل، قال: كنت أكتب في تخريجي للحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم تسليماً، قال: فرأيت النبي صلى اللّه عليه وسلم في المنام كأنه قد أخذ شيئاً مما أكتبه فنظر فيه، قال: فقال: هذا جيد[3]. والأمثلة على ذلك كثيرة، والمقام ليس مقام حصر، وإنما مقام توضيح لأمر كائنٍ في كتب التراجم، ينبغي تصوره، وتعقله.

المطلب الثالث: تأثير الرؤيا على الجرح والتعديل

إنه لما كان رواة الأسانيد، أُس الحديث، وأساسه الأصيل، وقطب الرحى بالنسبة إلى المتن المنقول أيّاً كان فنه؛ كان ذلك محطإهتمام علماء الحديث، فنبهوا على مكانته، وضرورة تعلمه.

قال عبد الله بن المبارك - رحمه الله -: «الإسناد من الدين؛ ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»[4].

وقال - رحمه الله -: «مثل الذي يطلب أمر دينه بلا إسناد؛ كمثل الذي يرتقي السطح بلا سُلَّم»[5].

(1) - الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ مدينة السلام»تاريخ بغداد«، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ - 1997م، (94/14).

(2) - تهذيب التهذيب، م س، (393/6).

(3) - تاريخ بغداد، م س، (69/6).

(4) - مسلم النيسابوري، مقدمة صحيح مسلم، م س، (9).

(5) - الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، شرف أصحاب الحديث، دار إحياء السنة النبوية، أنقرة، (42).



وقال سفيان الثوري - رحمه الله -: «الإسناد سلاح المؤمن.فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل ؟!»[1].

وقال علي بن المديني - رحمه الله -: «التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم»[2].

وقال مُحَمَّد بن حاتم بن المظفر - رحمه الله -: «إن الله أكرم هذه الأمة وشرّفها وفضّلها بالإسناد، وليس لأحد من الأمم كلها، قديمهم وحديثهم إسنادٌ، وإنما هِيَ صحف في أيديهم وَقَدْ خلطوا بكتبهم أخبارهم، وليس عندهم تمييز بَيْنَ ما نزل من التوراة والإنجيل مِمَّا جاءهم بِهِ أنبياؤهم، وتمييز بَيْنَ ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار الَّتِيْ أخذوا عن غَيْر الثقات.وهذه الأمة إنما تنُصّ الْحَدِيْث من الثقة المعروف في زمانه المشهور بالصدق والأمانة عن مثله حَتَّى تتناهى أخبارهم، ثُمَّ يبحثون أشد البحث حَتَّى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط والأطول مجالسةً لِمَنْ فوقه ممن كَانَ أقل مجالسةً.ثُمَّ يكتبون الْحَدِيْث من عشرين وجهاً وأكثر حَتَّى يهذبوه من الغلط والزلل ويضبطوا حروفه ويعدوه عداً.فهذا من أعظم نعم الله تَعَالَى عَلَى هَذِهِ الأمة»[3].

وبناءً على ذلك وجب تحرير القول في مسألة.

وهذه المسألة متعلقة تعلقاً كلياً بالمسألة السابقة التي ناقشتها، في المطلب الأول من المبحث الثاني، وهي مسألة: مدى حجية الرؤيا في الأحكام الشرعية.

والعلاقة كائنة في أن رواة الأسانيد والذين هم محط الجرح والتعديل، والنقلة لهذا الدين على ما جرى بيانه؛ فعن طريقهم نقلة المتون، والمتون هي التي يستنط منها الأحكام الشرعية التفصيلية؛ لما كان هذا دورهم، وعلاقتهم بالحكم الشرعي، أخذت مسألة تأثير نقد الرجال جرحاً وتعديلاً عن طريق الرؤياالمناميةالحكم ذاته.

وخلاصة هذا الحكم:

---

(1) - نفسه.

(2) - الرامهرمزي، الحسن بن عبدالرحمن بن خلاّد، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، دار الذخائر إحياء لتراث أمة، ط1، 1437هـ، (325 - 202). الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ - 1983م، (2 /211) .

(3) - شرف أصحاب الحديث، م س، (40).



- إن ليس للرؤيا المنامية أثر على الجرح والتعديل، إلا أنها يمكن أن تكون مرجحاً من مرجحات مراتب الرواة، في حال إذا ما تعارضت أقوال أئمة الجرح والتعديل في الراوي الواحد.

- إذا تعارضت الرؤى المرجحة بين رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، وبين رؤيا غيره صلى الله عليه وسلم؛ قدمت رؤياه صلى الله عليه وسلم في الترجيح على رؤيا غيره.

قالالإمام النووي - رحمه الله -: «كذا قاله غيره من أصحابنا وغيرهم فنقلوا الاتفاق على أنه لا يغير بسبب ما يراه النائم ما تقرر في الشرع. وليس هذا الذي ذكرناه مخالفاً لقوله - صلى الله عليه وسلم -: «من رآني في المنام فقد رآني»[1]، فإن معنى الحديث أن رؤيته صحيحة، وليست من أضغاث الأحلام، وتلبيس الشيطان، ولكن لا يجوز إثبات حكم شرعي به؛ لأن حالة النوم ليست حالة ضبط وتحقيق لما يسمعه الرائي، وقد اتفقوا على أن من شرط من تقبل روايته وشهادته أن يكون متيقظاً لا مغفلاً، ولا سيئ الحفظ، ولا كثير الخطأ، ولا مختل الضبط، والنائم ليس بهذه الصفة، فلم تقبل روايته لاختلال ضبطه هذا كله في منام يتعلق بإثبات حكم على خلاف ما يحكم به الولاة، أما إذا رأى النبي - صلى الله عليه وسلم - يأمره بفعل ما هو مندوب إليه، أو ينهاه عن منهي عنه، أو يرشده إلى فعل مصلحة، فلا خلاف في استحباب العمل على وفقه؛ لأن ذلك ليس حكماً بمجرد المنام بل تقرر من أصل ذلك الشيء.[2]».

وقبل أن أختم هذا البحث، أرى من المناسب طرح كلام نفيس للإمام ابن قيم الجوزية-رحمه الله-تناول فيه السبيل السليم لمن أراد الوصول إلى الرؤيا الصادقة، وهو كلام جليل حريٌّ بالتدبر، والتأمل، قال - رحمه الله -: «ومَن أراد أن تَصدُق رؤياه، فلْيتحرَّ الصدقَ، وأكْلَ الحلال، والمحافظةَ على الأوامر والنواهي، ولْيَنَمْ على طهارة كاملة مستقبلاً القبلة، ويَذكُر الله في غالب أحيانه، ويذكر الله حتى تُغلق عيناه، فإن رؤياه لا تكذب ألبتةَ، وأصدق الرؤيا ما كان بالأسحار، فإنه وقت التنزُّل

(1) - أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب رؤيا الصالحين، (ح6983)(668/2)، باب من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام(ح6994) (671/2). مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الرؤيا (ح2264)، واللفظ لفظ البخاري مختصراً.

(2) - المنهاج شرح صحيح مسلم، م س، (115/1).



الإلهي، واقتراب الرحمة والمغفرة، وسكون الشياطين، وعكسه رؤيا العشاء عند انتشار الشياطين، والأرواح الشيطانية»[1].

وقال - رحمه الله -: «والرؤيا مبدأ الوحي. وصدقها بحسب صدق الرائي، وأصدق الناس رؤيا أصدقهم حديثاً. وهي عند اقتراب الزمان لا تكاد تخطئ...» [2].

خاتمة:

الحمد لله رب العالمين، الأول، الآخر، الباقي، وكل ما سواه فاني، وأصلي على إمام المعلمين، وأستاذ الأستاذين، الرحمة المهداة، النبي الأكرم صلوات ربي وتسليماته عليه، وعلى آله ومن تبعه بإحسان، واستن بسنته الغراء.

وأقدم بين يدي القارئ الكريم، والمتعقب الناصح نتائج وتوصيات هذا البحث.

وهذه أبرز النتائج التي خلصت إليها:

1 - مكانة الرؤيا العظمية في الإسلام، وأنها أول الوحي، والباقية منه إلى قيام الساعة.

2 - إن تأثير الرؤيا في الإسلام لم يكن مستقلاً بها، بل كانت أمارة أكدها الشرع.

3 - ليس للرؤيا المنامية أثر على الجرح والتعديل مطلقاً، بل هي مرجح من المرجحات حال التعارض بين الآراء، والأقوال.

4 - إن الرؤيا المنامية يمكن أن تكون مرجحاً من مرجحات مراتب الرواة، في حال إذا ما تعارضت أقوال أئمة الجرح والتعديل في الراوي الواحد.

5 - إذا تعارضت الرؤى المرجحة بين رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم، وبين رؤيا غيره صلى الله عليه وسلم؛ قدمت رؤياه صلى الله عليه وسلم في الترجيح على رؤيا غيره؛ لأنها حق، والشيطان لا يدخل فيها ويتلاعب.

وهذه التوصيات التي أرها جديرة بالذكر، والتنبيه إليها:

(1) - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار الغد الحديث، القاهرة-المنصورة، ط1، 1433هـ-2012م، (62/1).

(2) - م ن، (61/1).



1 - البحث في حال الرواة الذين جرّحوا أو عدّلوا عن طريق الرؤيا وبيان حالهم.

2 - البحث في الرواة المجاهيل، الذين لم يوجد فيهم جرح أو تعديل إلا عن طريق الرؤيا، والبحث في هل ترتفع الجهالة بذلك، أم لا؟

والحمد لله ربِّ العالمين، وصلى الله وسلم على نبيه وخليله الأمين.

لائحة المصادر والمراجع:

- القرآن العظيم (جلا منزله وعلا) برواية حفص عن عاصم.

1 - ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر، مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل(ط1). بيروت-لبنان: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، (1427هـ - 2006م).

2 - ابن حزم، محمد بن علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، (1416هـ- 1996م).

3 - ابن حزم، محمد بن علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار بن حزم دار بن حزم، ط1، بيروت - لبنان، (1437هـ- 2016م).

4 - ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد، جمعية المكنز الإسلامي-دار المنهاج، (1429هـ- 2008م).

5 - ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار نهضة مصر للنشر، مصر، ط7، (2014م).

6 - ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد البغدادي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، (1417هـ- 1996م).

7 - ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (1399هـ- 1979م).

8 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (1423هـ)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1، دار ابن الجوزي .



9 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (1432ه)، الروح، ط1، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.

10 - ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، (1433هـ- 2012م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط1، القاهرة - المنصورة، دار الغد الحديث.

11 - ابن منظور، جمال الدبن محمد بن مكرم بن علي، (1423هـ- 2003م) ، لسان العرب، القاهرة، دار الحديث.

12 - الأسمندي، محمد بن عبدالحميد، (1412هـ- 1992م) ، بذل النظر في الأصول (ط1) ، القاهرة، مكتبة دار التراث.

13 - الآمدي، علي بن محمد، (1437هـ- 2016م)، الإحكام في أصول الفقه الأحكام، ط1، الرياض، دار الفيصلية.

14 - البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، بيروت - لبنان، مؤسسة الرسالة، (1433هـ- 2012م).

15 - الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، (1403هـ- 1983م) ، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الرياض، مكتبة المعارف .

16 - الخطيبالبغدادي، أحمد بن علي. (1417هـ- 1997م). تاريخ مدينة السلام «تاريخ بغداد» (ط1). بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية .

17 - الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، شرف أصحاب الحديث، أنقرة،، دار إحياء السنة النبوية.

18 - الترمذي، محمد بن عيسى، (1430هـ- 2009م) ، سنن الترمذي، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع.

19 - الجويني، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف، (1399ه) ، البرهان في أصول الفقه، ط1، دولة قطر.



20 - الحراني، أحمد بن تيمية، (1425هـ- 2004م) ، مجموع الفتاوى، وزارة الشؤون الإسلامية الأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

21 - الحنفي، عبدالعزيز بن أحمد، كشف أسار شرح أصول البزدوي،، دار الكتاب الإسلامي.

22 - الخضري، محمد، (1409هـ- 1988م)، أصول الفقه، بيروت - لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

23 - الدّبوسي، عبدالله بن عمر، (1421هـ- 2001م)، تقويم الأدلة في أصول الفقه، ط1، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.

24 - الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، (1417هـ- 1996م)، سير أعلام النبلاء ، ط11، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع .

25 - الرامهرمزي، الحسن بن عبدالرحمن بن خلّاد، (1437هـ) ، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، ط1، دار الذخائر إحياء لتراث أمة .

26 - الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، (1409هـ- 1988م)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

27 - الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بيروت - لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر .

28 - السجستاني، سليمان بن الأشعث، (1420هـ- 1999م) ، سنن أبي داود، ط1، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع.

29 - السرخسي، محمد بن أحمد،، أصول السرخسي، بيروت، دار المعرفة.

30 - السغناقي، الحسين بن علي، (1422هـ- 2001م)، الكافي شرح البزودي، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.

31 - السمعاني، منصور بن محمد، (1418هـ- 1999م)، قواطع الأدلة في الأصول، ط1، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية.

32 - الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، مكتبة التوحيد .

33 - الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، مذكرة في أصول الفقه، القاهرة، دار الحديث.

34 - الشهرزوري، عثمان بن عبدالرحمن، (1407هـ)، فتاوى ابن الصلاح، ط1، بيروت، مكتبة دار العلوم والحكم - عالم الكتب.

35 - الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، (1413هـ- 1993م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ط2، بيروت - لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية.

36 - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1417هـ- 1996م)، تهذيب التهذيب، ط1، بيروت - لبنان، دار المعرفة .

37 - العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1424هـ- 2004م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، القاهرة، دار الحديث.

38 - العقيلي، محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، (1418هـ- 1998م)، الضعفاء الكبير، ط2، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية .

39 - الغزّالي، محمد بن محمد بن محمد، (1420هـ- 2000م)، المستصفى في أصول الفقه، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.

40 - الفراء، محمد بن الحسين، (1414هـ- 1993م)، العدة في أصول الفقه، ط3.

41 - الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (1424هـ- 2003م) ، العين، ط1، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.

42 - القرافي، أحمد بن إدريس، الفروع، بيروت، عالم الكتب.

43 - القزويني، محمد بن يزيد بن ماجه، (1420هـ- 1999م)، سنن ابن ماجه، ط1، الرياض، دار السلام للنشر والتوزيع.

44 - النيسابوري، مسلم بن الحجاج، (1430هـ- 2010م) ، صحيح مسلم، ط1، مصر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

45 - المقدسي، عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، (1439هـ- 2018م)، روضة الناظر وجُنّة المناظر، ط1، الرياض، شركة إثراء المتون.



46 - المازري، محمد بن علي، (1432هـ- 2011م)، المعلم بفوائد مسلم، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

47 - المناوي، زين الدين بن محمد، (1356هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ط1، مصر، المكتبة التجارية الكبرى.

48 - النووي، محي الدين بن شرف، (1415هـ- 1995م)، المجموع شرح المهذب، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع .

49 - النووي، محي الدين بن شرف، (1407هـ- 1987م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي .



المقاصد الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي

The purposes of Sharia according to Professor Allal Al-Fassi

ذ. الحسن ضهراني

جامعة شعيب الدكالي - الجديدة - المغرب



ملخص:

يعد الأستاذ علال الفاسي من أبرز العلماء والفقهاء الذين كانت لهم الكلمة العليا في مجالات متعددة ومختلفة، فكان سياسيا محنكا، وفقيها متمرسا، وكذلك كان رجلا مقاصديا بامتياز، وبالتالي من المهم الاعتناء بتراثه وإنتاجه العلمي خاصة ميدان المقاصد، وأكثر ما يحفز الباحث على تناول هذه الشخصية العلمية الفريدة، تمتعه بقدر كبير من التحرر الفكري في طرح القضايا المقاصدية، وذلك واضح من خلال السجالات التي طبعت كتاب المقاصد الشرعية له. لذلك أفتى في عدة موضوعات بجرأة كبيرة.

الكلمات المفتاحية:

المقاصد – علال الفاسي – الاجتهاد – الفكر المقاصدي – الحرية.

Abstract:

Professor Alal al-Fassi is one of the most eminent scholars and jurists with the supreme word in multiple and different fields. He was a seasoned political figure, an experienced jurist, and a privileged purposeful man. Therefore, it is important to take care of his heritage and scientific production, especially in the area of purposes (maqasid). What further motivates the researcher to study this unique scholar is the fact that he enjoys a great deal of intellectual freedom in raising purposes issues, which is evident from the records that characterized his book the purposes of jurisprudence, or "Maqasid al-Shariaa". He issued fatwas on several issues with great boldness.



Keywords:

Purposes (maqasid), Allal al-Fassi, Ijtihad, purposeful thought, freedom.

مقدمة:

يعد البحث في مجال المقاصد الشرعية من المجالات الحيوية، التي تلامس قضايا الواقع، باعتبار أن الشارع الحكيم، لم يعطي لكل قضية حكما خاصا، وإنما فتح باب الاجتهاد أمام العلماء والفقهاء، وقد اهتم العلماء منذ انتشار الإسلام في الأمصار إلى البحث عن أسرار الشريعة وحكمها، لتنزيلها على واقع المكلفين وتحقيق مصالح العباد.

ثم إن دراسة المقاصد الشرعية من خلال أعلام المسلمين الذين صاغوا مؤلفات كبيرة، مثل الإمام المقاصدي أبو اسحاق الشاطبي، شيخ المقاصد الذي ألف كتابه الموافقات، فكان كتابا فريدا من عيون المقاصد، ثم ألفه بعده كثير من العلماء، الذين ساهموا بشكل مميز في إغناء المكتبة المقاصدية.

ويعد الأستاذ علال الفاسي من أبرز العلماء والفقهاء الذين كانت لهم الكلمة في هذا المجال، وبالتالي من المهم الاعتناء بتراثه وإنتاجه العلمي خاصة ميدان المقاصد، حيث إن الاهتمام به كرجل السياسة وكمناضل وطني كانت هي السمة الغالبة في ما كتب من بحوث ودراسات التي تناولت شخصيته في الأوساط العلمية، لذلك أرى أن تناول الجانب الشرعي من شخصية الأستاذ علال ذا قيمة وذا بال، خاصة حينما نبرز المجال الذي خصه بالتأليف، ووضع له كتابا منفردا سماه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ولذلك جعلت خطة البحث كما يأتي:

المقدمة، ذكرت فيها أهمية الموضوع، والمبحث الأول: المقاصد الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي. وفيه مطلبين، المطلب الأول: كتاب مقاصد الشريعة ومكارمها للأستاذ علال الفاسي. والمبحث الثاني: المقاصد الشرعية عند علال الفاسي. وفيه مطلبين المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي. والمطلب الثاني: التجديد المقاصدي عند الأستاذ علال الفاسي. ثم خلاصة.



المبحث الأول: تعريف مقتضب بالأستاذ علال الفاسي وبكتابه: مقاصد الشريعة ومكارمها

المطلب الأول: ترجمة مختصرة للأستاذ علال الفاسي

لا شك أن الأستاذ علال الفاسي غني عن التعريف باعتباره هرما كبيرا في العلم والسياسة والأدب، فهو شخصية تاريخية ووطنية، وواحد من علماء المغرب المعاصرين وزعيم سياسي وشاعر وأديب، ويعرفه المغاربة عامة فضلا عن المثقفين منهم، لكن حسبنا في هذا المقام والذي يقتضيه البحث العلمي أن نبرز أهم السمات التي تسمح لنا ببناء تصور عن الرجل، نؤسس عليه البحث، وتفسح لنا المجال للحديث عن علال الفاسي المفكر والعالم، والفقيه المتنور، والسياسي المحنك.

أ - اسمه ونسبه:

علال (أو محمد علال) بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال بن عبد الله بن المجذوب الفاسي الفهري، زعيم وطني، من كبار الخطباء العلماء في المغرب. ولد بفاس وتعلم بالقرويين[(1)].

ولد في 8 محرم عام 1328هـ الموافق ل يناير 1910م، بمدينة فاس العاصمة العلمية للمغرب، من أب عالم سلفي هو المرحوم عبد الواحد الفاسي[(2)]. الفهري نسبا، القصري ثم الفاسي مولدا ودارا ونشأة[(3)]. وكان يلقب بأبي المحاسن كاسم مستعار في الحركة الوطنية المغربية، وكان كثيرا ما يوقع مقالاته بهذا اللقب[(4)].

ب - أسرته:

يتحدث الأستاذ علال الفاسي عن أسرته قائلا: «إنني واحد من إحدى الأسر التي عاشت سبعة قرون في الأندلس المسلمة وهاجرنا منها حينما تغلبت النصرانية عليها ومنعت أسلافنا من إعلان ديانتهم وإقامة شعائرها، وها هي ذي قرون أخرى قد مضت علينا ونحن في المغرب نحس فيها بنوع من

(1) - الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م، (246/4).

(2)- المرنيسي، عبد الحميد، الحركة الوطنية المغربية من خلال شخصية الأستاذ علال الفاسي إلى أيام الاستقلال، بدون طبعة، وبدون سنة النشر، (ص: 21).

(3)- الفاسي، علال، دفاع عن الشريعة، سلسلة في الفكر النهضوي، دار الكتاب القاهرة، بيروت، 2011، (ص: 18).

(4) - نفسه.



الشوق إلى ذلك الماضي الزاهر في الأندلس، ونتمنى بكل إخلاص لو أنقد الله تلك الديار مما أصابها، ولكننا لا نعتبر أبدا الأندلس وطنا لنا، وإنما نعتبر المغرب وطننا كأننا لم ننحدر إليه من غيره، لأنه الذي يحقق لنا مدلول هذه الآية القرآنية: (وَالذِينَ تَبَوَّءُو اُلدَّارَ وَالِايمٰنَ)[1]، ففي المغرب فقط نجد متبوأنا في الأرض وفي الإيمان»[2].

فعاش رحمه الله معتزا بوطنيته مدافعا عنها ومنافحا عن الهوية المغربية قلبا وقالبا، فأضحى أحد أعلام الأسرة الفاسية وأبرز قادتها، وقد خلف تراثا مهما يدل على جهاده الفكري ونضاله السياسي خاصة في المحافظة على مبادئ الشريعة في القوانين المغربية.

المطلب الثاني: تعريف بكتاب مقاصد الشريعة ومكارمها للأستاذ علال الفاسي وبموضوعه

العنصر الأول: تعريف المقاصد

أولا: المقاصد في اللغة

قال ابن فارس: «قَصَدَ: القاف والصاد والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وَأَمِّهِ، والآخر على اكتناز في الشيء، فالأصل: قصدته قصدا ومقصدا. ومن الباب: أَقْصَدَهُ السهم، إذا أصابه فقتل مكانه.

والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرته.

والأصل الثالث: الناقة القصيد: المكتنزة الممتلئة لحما»[3].

وقال ابن منظور: «القصد: استقامة الطريق. قصد يقصد قصدا، فهو قاصد. وقوله تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ)[4]؛ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة

(1) - سورة الحشر، الآية، 9

(2) - دفاع عن الشريعة، م س، (ص: 32).

(3) - ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط 1399هـ - 1979م، كتاب القاف، باب الصاد والقاف وما يثلثهما، (95/5).

(4) - سورة النحل، الآية، 9.



... وفي الحديث: القصد تبلغوا: أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل، وهو الوسط بين الطرفين»[1].

من خلال هذا الجرد السريع لمادة قصد نجدها تدل على المعاني الآتية نذكر المعنى القريب من المعنى الاصطلاحي: إتيان الشيء، استقامة الطريق، الأم والاعتماد، الوسط بين الطرفين وغيرها.

ثانيا: المقاصد في الاصطلاح:

لم يكن للمقاصد مصطلح خاص عند قدماء الأصوليين، ولكن عبروا عنها بألفاظ مختلفة مثل: الأمور بمقاصدها، مراد الشارع، أسرار الشريعة، الاستصلاح، رفع الحرج والضيق، العلل الجزئية للأحكام الفقهية...إلخ، أما تعريفها عند الفقهاء المعاصرين فجاءت بتعريفات متقاربة، ومن أهم هذه التعريفات نذكر:

تعريف الطاهر بن عاشور: «مقاصد التشريع العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحول التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»[2].

وعرَّفها علال الفاسي بقوله: « المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكم من أحكامها»[3].

وعرّفها أحمد الريسوني بقوله: «إنَّ مقاصد الشريعة: هي الغايات التي وُضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد».[4]

العنصر الثاني: وصف الكتاب

الكتاب عبارة عن محاضرات ألقاها الأستاذ علال الفاسي على الطلبة في الجامعة.

والطبعة القديمة للكتاب هي الخامسة عن دار الغرب الإسلامي في بيروت عام (1993م)، نشرتها

(1) - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ، حرف الدال، فصل القاف، (3/ 353).

(2)- ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط. الثالثة، 1421هـ - 2001م، (ص: 251).

(3) - الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، ط 1993م، (ص: 7)

(4)- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط الثانية - 1412 هـ - 1992م، (ص: 7).



مؤسسة علال الفاسي، تبلغ عدد صفحاته 288 صفحة، تبدأ بكلمة أولى، وتنتهي بفهرس الكتاب. ثم بعد ذلك قام تحقيق الكتاب إسماعيل الحسني، طبعته دار السلام – مصر، سنة: 2013.

لم يخطو الأستاذ علال الفاسي في كتابه على نهج الشاطبي ولا على نهج ابن عاشور، حيث إن الكتاب غير خاضع لنظام متجانس، بل هو ضعيف من حيث التبويب والترتيب، وذلك راجع إلى ظروف التأليف التي جعلت الأستاذ علال يكتبه على هذا النحو، حيث إنه سرده على فقرات بلغت ثلاث عشرة ومائة فقرة، افتتحها بتعريف المقاصد الشرعية، وأحكام الشريعة وبين حقيقتها، ثم أقسام المقاصد.

ثم ذكر تطرق لاستطرادات تتلخص في المحاور الآتية:

الإنسانية في عصور ما قبل التاريخ - الأسرة هي الخلية الاجتماعية الأولى - الإنسانية في عهد النبوات. من العقائد الدينية نشأت فكرة القانون - الشرائع الإلهية - من الأحكام الملهمة والدينية نشأ العرف - مجموعات الشرائع الكتابية غير الإسلام - وسائل التطور في الشرائع القديمة الحيلة - القانون الطبيعي - فكرة القانون الطبيعي عند اليونان - قانون الشعوب عند الرومان - القانون الكنسي - قانون العدالة عند الانكليز - مصدر العدالة في العصر الحديث.

ثم تحدث عن بعض المقاصد الشرعية في الإسلام مجملة في المحاور الآتية:

المقاصد الشرعية في الإسلام. العدالة هي الاستقامة. التشريع - السياسة الشرعية في الإسلام. الإسلام دين العقل والعدل - الإسلام دين الفطرة - تحقيق المناط في معنى كلمة الدين وما يدخل تحت عمومها من آحاد.

وبين كذلك ما جاء به الإسلام من أصول الشرعة وأصنافها، منها الأصول النقلية، والأصول النظرية المتفق عليها، والأخرى المتفق عليها.

القرآن الكريم - تفسير القرآن - المعتزلة الجدد - التفسير بالإشارة - حول الفن القصصي في القرآن الكريم - الإسرائيليات - الإسرائيليات الجديدة - النسخ في القرآن الكريم - إعجاز القرآن - ترجمة معاني القرآن لغير العربية - السنة، جوانب من تصرفات الرسول - الإجماع - القياس - الاستدلال وأنواعه - الاستصحاب - الشرائع السابقة - الاستحسان - مراعاة الخلاف - المصلحة

المرسلة - مذهب الطوفي في المصلحة - عمل أهل المدينة - العادة، العرف، العمل - سد الذريعة، فتح الذريعة - الاجتهاد - أسباب الاختلاف في الأحكام.

كما ذكر قواعد تقييد المصلحة بالمقاصد، وجعلها عبارة عن قواعد، وتحدث عن البدعة والسنة.

قاعدة تحمل الضرر الخاص في سبيل الضرر العام - قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح.- قاعدة اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها.- مسألة التمييز بين البدعة والسنة.

ولخص بعض مكارم الشريعة الأساسية، وأوضح:

مكارم الأخلاق مقياس كل مصلحة عامة وأساس كل مقصد من مقاصد الإسلام - أصول الفضائل الأدبية وأساس التشريع - العفو، العرف - الإعراض عن الجاهلين.

وتطرق إلى منهج الحكم والسيادة في الإسلام بين الأمة والدولة وأهم ما ذكر كالآتي:

منهاج الحكم في الإسلام - مصدر السيادة في الإسلام.- الأمة والدولة.

وتحدث عن حقوق الإنسان في الإسلام، وعد منها: حق الحياة، وحق الكرامة، وحق الحرية التي هي موضوع بحثنا في هذا المقام، ثم ذكر أنواع هذه الحرية: (حرية الإيمان، الحرية الوطنية الحرية الفردية، الحرية السياسية، حرية البحث العلمي، حرية العمل)، وهذه الأنواع من الحريات هي ما سنتاوله في الفصل الثاني بالتفصيل. وختم الحديث عن التفاوت الاجتماعي والقضاء، ثم ذيل كتابه بخاتمة مصادر ومراجع الكتاب.

العنصر الثالث: أهمية الكتاب

إن أهمية كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تتجلى من خلال ما أبداه المؤلف في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، هو محاولة كما يقول في صدر الكتاب، لإنقاذ المقاصد من الوقوع في النصية والحرفية. وذلك بنفخ روح مقاصدية في المقاصد تتناول موضوعات مهمة كعمارة الأرض والدعوة الأخلاقية وحقوق الإنسان إلى آخر ما هنالك من المقاصد.

وأعلن ذلك في بداية كلمته الأولى من الكتاب بقوله: «هذا كتاب مقاصد الشريعة ومكارمها، أضعه اليوم بين قرائي الأفاضل، وأنا واثق من أنه سيسد فراغا في المكتبة العربية؛ لأن الذين تعاقبوا على الكتابة في المقاصد الشرعية، لم يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده إمامنا أبو إسحاق الشاطبي –



رحمه الله - أو لم يبلغوا ما إليه قصد[1]، وبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذا للمقاصد بمعناها الحرفي [2].

وتظهر الأهمية التي يكتسيها كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها من خلال ما عبره عنه محققه إسماعيل الحسني، حين قال: « والحق يقال إزاء جهد تحليلي عميق وعمل علمي دقيق لا يمكن لمؤرخ المقاصد الشرعية أن يقفز عليه أو يمر عليه مرور الكرام. بكلام آخر إننا – ونحن نتابع ما سطره المؤلف – نجد أنفسنا إزاء كتاب بناه صاحبه بعقلية نادرة جمعت بين التحليل والتركيب، وضمنه استدلالات فقهية جمعت بين التدقيق في فهم الواقع والأصالة في تنزيل أحكام الشرع على مستجداته.

وهذا ليس غريبا على المفكر والفقيه المتشبع بمقاصد الشريعة، فالفقيه والمفكر المقاصدي ليس مجرد عالم مثالي يستبد به التنظير لما ينبغي أن يكون عليه واقعه بحسب ما ترسمه مقاصد الشريعة، هو أيضا واع واعيا بما عليه الواقع كما تشهد عليه أو له شواهده ومعطياته الموضوعية، وكما تطرحه إكراهاته الداخلية وضغوطه الخارجية»[3].

وهذا الوعي بالواقع المحيط الذي تشكّل عند الأستاذ علال الفاسي ووظفه في كتبه، فرضته المرحلة التي كان يمر منها المغرب والعالم العربي آنذاك، لذلك كان لا بد من التصدي للفكر الإلحادي الاشتراكي الذي كان يطبع النخبة الفكرية، فبرز تيارا موازيا يدافع عن الثقافة الإسلامية، ويبين

(1)- ويقصد هنا الإمام الطاهر ابن عاشور، لأنه «قد تعمد تجاهل ابن عاشور وإغفال إسهامه في بحث المقاصد، وهو احتمال صعب على النفس تحمله، ولا يكاد المرء يجد له أي تفسير معقول ومقبول سوى حجاب المعاصرة. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن ابن عاشور كان هو الحاضر الغائب عند الفاسي.» مقاصد الشريعة الإسلامية، م س، مقدمة المحقق الطاهر الميساوي، (ص: 147). والسبب: الذي جعل الأستاذ علال الفاسي يتكتم عن ذكر الشيخ ابن عاشور، «أنه صنف من طرف القوميين التونسيين ضمن قائمة المتعاونين مع الإدارة الاستعمارية، لا سيما وأن الفاسي والحاكم الحبيب بورقيبة كانت تجمع بينهما علاقة سياسية ضمن لجنة محمد بن عبد الكريم الخطابي لتحرير بلدان الشمال الإفريقي»، بالإضافة إلى أن كتاب علال الفاسي «كتاب تقرير وليس بكتاب تأصيل، لذلك وجدناه يأنف أن يستشهد بأقوال الكثيرين». حنشي، عمراني، المقاصد السياسية والشرعية عند علال الفاسي، بدون طبعة، (ص: 123).

(2)- مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، م س، (ص: 5).

(3)- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دراسة وتحقيق الدكتور إسماعيل الحسني، دار السلام، مصر، ط: 2013م، (ص: 21/20).



محاسن الشريعة ومكارمها العليا، تمثل ذلك في عدة مؤلفات في مختلف المجالات، من أهمها دفاع عن الشريعة والكتاب الذي بين أيدنا في المقاصد الشرعية.

«وبذلك يكون صدور (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) تحديا فكريا شجاعا للتيارات المعادية للإسلام التي بدأت تكتسح الجامعة المغربية والحياة السياسية الوطنية، بقدر ما كان ردا علميا قويا على المدارس الفكرية والمذاهب الإيديولوجية التي كانت تلغي من حسابها الشريعة الإسلامية، وتقف منها بالمرصاد ... لقد كان صدور هذا الكتاب في مطلع الستينيات من القرن الماضي حدثا ثقافيا علميا فكريا له ما بعده، لأنه جاء في الوقت الذي كانت الشريعة الإسلامية تحارب باسم الاشتراكية والشيوعية والقومية العربية، سواء أكانت قومية الناصريين، أم قومية العرب، أم قومية البعث الذي كان سيطر على الحكم في كل من العراق وسوريا في عام (1963م) الذي صدر فيه الكتاب»[1].

من هنا تظهر أهمية الكتاب، بل تظهر أهمية الزمان الذي ألف وصدر فيه، من خلال تصديه للكتابة في المقاصد وهو ما يستدعي المبحث الاتي موضوعه المقاصد الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي.

المبحث الثاني: المقاصد الشرعية عند علال الفاسي

بعد أن عرضنا لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها من حيث الوصف والأهمية، نبرز هنا في هذا المبحث مفهوم المقاصد عند الأستاذ علال الفاسي، والخصائص التي ميزت المقاصد في تصور الأستاذ علال الفاسي، ثم التجديد الذي جاء به والإضافات التي أضافها في علم المقاصد.

المطلب الأول: مفهوم المقاصد الشرعية عند الأستاذ علال الفاسي

اعتبر الأستاذ علال الفاسي كتابه المقاصد الذي ألفه بتأني خلال أربع سنوات، فسحة علمية لعموم المثقفين وليس للمتخصصين في العلوم الشرعية فقط، لأنه عبارة عن تحقيق في المفاهيم والخصائص التي تميز الشريعة الإسلامية، كما أنه رد على بعض الشبهات التي كان يرددها بعض معاصريه.

وقد أبلى الدكتور إسماعيل الحسني بلاء حسنا حينما قام بدراسة وتحقيق للكتاب بطريقة

(1) - الإدريسي، عبد القادر، علال الفاسي قمة من المغرب، دار السلام، القاهرة، 2015م، (ص: 180).



منهجية ممتازة، أعانه في ذلك سابق كتاباته المميزة في الفكر المقاصدي عامة والفكر الفاسي خاصة، حيث قام بأعمال جليلة في هذا المضمار لا يسعنا إلا التنويه بها، مثل: «مقاصد الشريعة والاجتهاد في المغرب الحديث»، و«فقه العلم في مقاصد الشريعة»، بل الدراسات التي قام بها فيما يتعلق بتراث علال الفاسي كانت أشد عمقا، حيث وصل إلى تحديد «الأصل في النظرية النقدية عند علال الفاسي»، باعتماد الكتاب المشهور «النقد الذاتي».

حدد الأستاذ علال الفاسي مفهوم المقاصد الشرعية في أول الكتاب، حين قال: « المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكم من أحكامها»[1]، وجعل الدكتور إسماعيل الحسني الغاية والأسرار المنتظمة في مصلحة الإنسان عند الفاسي في أربعة صيغ[2].

الصيغة الأولى:

سبق له أن صاغها في كتاب سابق وهو النقد الذاتي، قال: « إن كل أعمالنا واتجاهاتنا وبرامجنا ومبادئنا يجب أن تكون موجهة لتحقيق الإرادة الإلهية في عمارة الأرض، وإصلاحها والتآخي بين أفرادها، والانتفاع بما سخره لنا القدر من عوالم لنصل بها إلى سعادتنا في الحياة، وإلى طمأنينتنا حينما نعرض أمام الله لنجازى على ما قدمناه من أعمال».

الصيغة الثانية:

أن مصلحة الإنسان هي « عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل، وفي العمل، وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع».

الصيغة الثالثة:

غاية الشريعة في « مصلحة الإنسان كخليقة في المجتمع الذي هو منه، وكمسؤول أمام الله الذي استخلفه على إقامة العدل، والإنصاف، وضمان السعادة الفكرية، والاجتماعية، والطمأنينة النفسية لكل أفراد الأمة».

(1) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار الغرب الإسلامي)، م س، (ص: 7).

(2) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار السلام)، م س، من مقدمة المحقق إسماعيل الحسني، (ص: 24/25). (بتصرف يسير).



الصيغة الرابعة:

القصد الشرعي للشريعة بصفة عامة هو «الإرشاد – عن طريق التربية بالكتاب، والحكمة - إلى كل ما فيه صلاح الإنسانية، وصلاح مجتمعها». وهذه المصالح هي القصد من النبوة ومن الشريعة.

ويضيف الدكتور إسماعيل الحسني على هذه الصيغ الأربعة أبعاد مختلفة ناتجة على هذا التقسيم، حيث يقول: «وتبعا لهذا التحديد يطرح مفهوم المقاصد أبعادا متداخلة وعناصر متشابكة يمكن ردها إلى ثلاثة أبعاد رئيسية وهي: البعد الإرادي، والبعد التقييدي والبعد الخطابي»[1].

ولعل الاستطرادات الموجودة في الكتاب والتي جعلت بعض الباحثين ينقمون على الأستاذ علال الفاسي إطالته فيها، حتى اعتبرها بعضهم غير مرتبطة بموضوع المقاصد، من أهم ما يجب العناية والانكباب على دراسته لاستخراج الدرر المقاصدية منه، والأستاذ علال الفاسي قصد التطويل في تلك الموضوعات لبناء ما يأتي عليها، قال مصرحا بذلك في بداية الكتاب: «وقد أحببت أن يكون هذا الموضوع شاملا للتعريف بقسط من أصول تاريخ القانون ووسائل تطوره، وكيف أن الشرائع الإنسانية كلها كانت تقصد إلى العدل فلما لم تبلغ مداها بحثت عنه خارج مصادرها التشريعية بينما بقي الفقه الإسلامي يحقق العدالة والعدل بأصوله الذاتية نفسها»[2].

فمن أجل بيان أحقية الشريعة ودفع عوار القانون الوضعي والشرائع المنحرفة منذ العصور الأولى إلى يومنا هذا، استلزم من الأستاذ علال الفاسي هذا السرد الطويل للوقوف على تطور تلك الشرائع والقوانين، «لأن الوعي بالتطور هنا ما هو إلا صورة من صور الوعي المقاصدي بمآلات تطبيق الأحكام الشرعية التي سبق أن نبه عليها الأصوليون من النظر في المآلات قبل الجواب في السؤالات»[3].

كما نشير في هذا الصدد على أن الأستاذ علال الفاسي خصّ موضوع الشريعة بمؤلَّف خاص سماه «دفاع عن الشريعة»، لما كان في زمنه من امتحان لعلمائها وفقهائها وعموم الأمة المغربية من غزو فكري وثقافي خطير، أودى بكثير من الناس إلى الانحلال الخلقي والفساد العقدي والزيغ الفكري، فكانت هذه المؤلفات وغيرها من علماء غيورين على الإسلام وأهله، شكلوا صرحا منيعا في وجه ذاك الغزو.

(1) - م ن، (ص: 25).

(2) - م ن، (ص: 5).

(3) - م ن (ص: 91)



المطلب الثاني: التجديد المقاصدي عند الأستاذ علال الفاسي

من بين أهم المزايا التي يجب الوقوف عندها حين تناول شخصية الأستاذ علال الفاسي، مسألة التجديد في الفكر المقاصدي، حيث إن التجديد في الفكر طبيعة أصيلة عند الرجل، لأنه يتميز بالتفكير الشمولي في مقاربة النوازل والأحداث، بدون أن يجني عن الماضي أو يبتعد عن الواقع.

إن اعتبار الأستاذ علال الفاسي للمقصد العام للشريعة كما مر معنا في: «عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل وإصلاح في الأرض، واستنباط لخيراتها وتدبير لمنافع الجميع»[1].

من الفتح الجديد في الفكر المقاصدي، حيث يصبح التفكير في الأمة والعالم أولى من فكرة المصالح والمفاسد التي تعد محور النظر المقاصدي، وقد عبر على هذا التوجه الجديد الدكتور جمال الدين عطية أثناء حديثه عن المقاصد العالية للشريعة والمفاهيم التأسيسية، حيث قال: «وهنا كذلك نجد في عبارة الفاسي أن عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش هو المقصد، وأن صلاح المستخلفين فيها هو وسيلة لتحقيق ذلك، ثم يتابع متسائلا: « ترى هل عبارات كل من ابن عاشور وعلال الفاسي هي محاولة لمزيد من تجريد المقاصد العالية بجعل فكرة المصالح والمفاسد مجرد وسيلة وإبراز فكرة الأمة والعالم وعمارة الأرض؟ ربما...»[2].

وهذا الذي أشار إليه جمال الدين عطية في غاية الأهمية وحري بالباحثين الالتفات إليه، بل الكتاب برمته يحتوي على إضافات علمية عالية الدقة، وذلك ما جعل الدكتور إسماعيل الحسني يقول: «كلما رجعت إلى مدارسة كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها مع طلابي، وكلما حاولت الإفادة منه في دراستي ومحاضراتي ومداخلاتي، أجدني مدفوعا إلى الاجتهاد في تحديد مكانته، لا يقنعني علميا ونقديا القول المطلق بأن الفاسي كان من خلال هذا الكتاب تلميذا كفؤا من تلاميذ

(1) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار السلام)، م س، (ص: 45).

(2) - عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، سلسلة المنهجية السلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، (ص: 119).



الشاطبي، كما لا يكفيني القول المجرد بأنه نقل أفكار الشاطبي إلى المجال الذي تجري فيه الصحوة الإسلامية المعاصرة»[1].

ثم يضيف منها على المجهود الذي انفرد به الأستاذ علال الفاسي، في مواجهة قضايا عصره، حيث يقول: « بقدر ما يسجل الباحث النزيه بأن الفاسي رجع إلى ما كتبه الرواد من أعلام الفكر المقاصدي فإنه يقر أيضا أن هذا الرجوع لم يكن مجرد رجوع مدرسي أو تعليمي يلبي غايات بيداغوجية ومدرسية محضة، كلا، إن رجوع الفاسي إلى ما كتبه هؤلاء، وفي طليعتهم الشاطبي كان أيضا من أجل معالجة واقع مجتمعي، واقع اختص ولا يزال يختص بالجفاء بين أحكام الفقه الموروثة عن العصور السالفة وبين أحكام القانون الموروثة عن الفترة الاستعمارية.

بكلام آخر إن الرجوع إلى المقاصد الشرعية والكتابة فيها لم يكن مجرد رجوع يلبي رغبة صادقة ومشروعة في المعرفة النظرية والأكاديمية، وإنما كان الدافع الأساسي إلى الكتابة المقاصدية هو الجواب الفقهي والفكري عما أفرزه الواقع من نوازل وحوادث»[2].

ومن أهم معالم التجديد المقاصدي في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، للأستاذ علال الفاسي، يمكن التمثيل لذلك بما يأتي:

إن الناظر لكتاب المقاصد يلمس بشكل يسير ذلك الهم السجالي المتنوع الذي يطبع الكتاب، ويعتبر هذا السجال « خاصية أساسية في الفكر المقاصدي، بل إنه يكشف مبلغ التحرر الفكري الذي تمتع به الرجل، وتوضح في الوقت نفسه درجة الاستقلال العلمي الذي تميز به مقارنة مع غيره من رواد الفكر المقاصدي»[3].

وقد عبر الفاسي عن ذلك صراحة في بداية الكتاب حيث اعتبر الذين كتبوا في المقاصد وقفوا عند الحد الذي وصل إليه الشاطبي، فهم عالة على فكر الرجل في المقاصد، أو لم يصلوا إلى ما وصل إليه، من هذه السجالات.

(1) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار السلام)، م س، من مقدمة المحقق إسماعيل الحسني، (ص: 77).
(2) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار السلام)، م س، (ص: 84).
(3) - م ن، (ص: 97).



قوله رحمه الله: « وزعم الدكتور عمر ممدوح مصطفى أن فكرة العدالة في الشريعة الإسلامية ظهرت بعد اتساع رقعة الدولة وتغير الأحول الاجتماعية ...»[1].

وقال في معرض حديثه عن العدالة والاستقامة: « وليست في اللغة هي الوسط بين طرفي الإفراط وإنما حملهم على تفسيرها بذلك ما قرأوه في أقوال فلاسفة اليونان من تحليل للخلق»[2].

وسجال آخر في موضوع: أصل الحرية في الإنسان.

قال الأستاذ علال الفاسي: حينما ذكرت قولة عمر المشهورة (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)، « وليس المقصود من هذه الجملة ما لأراد فهمه عليها بعض المعاصرين الذين قالوا: إن عمر اعتبر حالة الولادة في الحرية ولم يعتبر أصل الحرية في الإنسان فقبلوا بذلك المعنى الطبيعي السامي لكلمة عمر بن الخطاب مع أن مقصوده واضح، ... والواقع أنهم أحرارا ولدوا كذلك ويجب أن يبقوا كذلك أيضا فالواو للحال ولا تنظر إلى الشرط بحال»[3].

ومنها أيضا: قاعدة أمر إرشاد[4].

قال رحمه الله: «قاعدة أصولية لم أر من نبه لها من علماء الأصول، إن المتتبع لمناهج القرآن والسنة في عرض الأحكام الشرعية، يجدها تسلك طرقا كثيرة لتحقيق أهدافها، فتارة بالوجوب أو المنع الصريحين، وتارة بالتدرج في التشريع مع استكماله في حياة الرسول، وتارة بتنفيذ الحكم في بعض صوره، والتسامح في الصور الأخرى مع إعطاء الأمر - عن طريق الإرشاد - باستكماله إذا تمت

(1) - م ن، (ص: 49).

(2) - م ن، (ص: 51).

(3) - م ن، (ص: 240).

(4)- وقد علق على هذه القاعدة الدكتور أحمد الريسوني قائلا: «أما علماؤنا المتقدمون، فقد ذكروا هذا المعنى - أو أشاروا إليه - بدرجات متفاوتة، أوضحها وأقربها عبارة (**تَشَوُّف الشارع**...)؛ فتجدهم يتحدثون عن تشوف الشارع للعتق، أو للحرية، وعن تشوف الشارع لإثبات النسب، وعن تشوف الشارع إلى درء الحدود، وإلى عدم تشوفه لإثباتها، وعن تشوف الشارع لتصحيح العقود، ولبقائها، وعن تشوّف الشارع إلى إحياء الأرض وتعميرها. ومعنى عبارتهم هذه أن الشارع قاصد إلى هذه الأمور، محب لما يحققها، مشجع عليها، وعلى السير في اتجاهها. وهذه «التشوفات» كلها يبني عليها الفقهاء عددا من الأحكام والترجيحات المتطابقة معها والمحققة لها. بمعنى أنهم يتخذونها أصلا تشريعيا، أو (قاعدة أصولية)، هي قاعدة (أمر الإرشاد) حسب اصطلاح علال الفاسي على أن صحة هذه القاعدة - كشأن كل القواعد العامة - لا يعني صحة كل ما يُفَرَّعُ عليها وينسب إليها ويقرر باسمها، لأنها على كل حال ليست القاعدة الوحيدة، أو القاعدة الحاكمة على ما عداها». الريسوني، أحمد، علال الفاسي عالما ومفكرا، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط، 2014. ص: 40.



أسباب استكماله الشرعية. وهذا ما يمكننا أن نسميه «أمر إرشاد»، وما نعتبره أصلا من أصول التشريع دل عليه بمقصد شرعي، والمقاصد الشرعية كلها دلالات على أصول الأحكام ومسالكِ عِللها؛ فتحريم الخمر علته الإسكار، والدلالة عليها أن الله وصف الخمر والميسر بأنها رجس من عمل الشيطان، وقال: (إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ)[1]. فدل هذا على أن قصد الشارع هو الابتعاد عن كل ما يحدث العداوة والبغضاء ويصد عن ذكر الله وعن الصلاة.

فكل ما تحقق فيه شيء من ذلك فقد دل المقصد الشرعي في عدم وقوعه على تحريمه، وتحريمه ليس من قبيل القياس فقط، ولكنه من قبيل الأمر الصريح، عن طريق أمر الإرشاد. وقد حاول الفقهاء استنباط أمرِ الإرشاد وتقييدَ العموم به في بعض المسائل، كما قالوا في قوله تعالى: (فَإِنَ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدا فَادْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ)[2]، فمع أن الآية صريحة في دفع الأموال لليتامى بمجرد استيناس الرشد، فقد قيدوه بالتجربة لظهور مخايل الرشد في المحجور المراد ترشيده، مستنبطين ذلك من عبارة الإيناس التي ترشد إلى مثل ذلك.

ومن الأمثلة لأمر الإرشاد في نظرنا قوله تعالى في تعدد الزوجات بعد أن حصره في أربع: (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُواْ فَوَٰحِدَةً)[3]؛ فقد أرشد الشارع إلى الاكتفاء بالواحدة عند الخوف من عدم العدل، وهو على ما نرى أمر للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من إبطال التعدد مطلقا.

وفي تحريم الحرب صرح بمنعها في جميع صورها ما عدا في الحالة التي تكون لحماية الدعوة، مع الإرشاد إلى الامتناع عنها مطلقا متى تحققت حماية الدعوة عن طريق اتفاق دولي لمنع الحرب.

وفي الاسترقاق منعه في جميع صوره الجاهلية وعفا عنه في حالة أسارى الحرب المباحة، وأرشد بالإعراب عن تشوفه للحرية، ورغبته في الاستجابة لكل دعوة صالحة لتحريم الاسترقاق.

فأي مانع من الاعتداد بهذا الأصل الذي هو أمر الإرشاد والذي يتحقق بتحقق ما يقصد إليه

(1)- سورة المائدة، الآية، 93.

(2)- سورة النساء الآية، 6.

(3) - سورة النساء الآية، 3.



الشارع في أمر معين، كالتشوف للحرية، والرغبة في إقرار العدل والسلام في الأسرة، وتحقيق السلام العالمي وإنهاء الحرب، وقصده إلى الوحدات الإنسانية كلها»[1].

وبناء على ذلك يتبين أن الأستاذ علال الفاسي صاحب مشروع تجديدي إسلامي فكري وفقهي، استطاع من خلاله أن يبرز ما لمقاصد الشريعة من مزايا منهجًا وأسلوبًا في الاستدلال والاستنباط، كما يظهر أيضا من خلال الأمثلة أن الأستاذ علال استطاع تفعيل هذه المقاصد المتجددة نفسها في البحث الأصولي والاستدلال الفقهي، عن طريق اتخاذ المقاصد منهجًا لفهم دلالات النصوص.

خلاصة:

من خلال ما سبق يتبين أن الأستاذ علال الفاسي من علماء المغرب الذين أثروا في الساحة العلمية والسياسية للمغرب إبان حقبة الاستعمار الفرنسي. ولعل كتاب المقاصد الشرعية خير دليل على القامة العلمية التي يتميز بها صاحبنا، وبناء على ذلك يمكن الوقوف على الخلاصات الآتية:

- الأستاذ علال الفاسي من المفكرين المغاربة الكبار، لذلك يجب الاهتمام بتراثه الفكري، تحقيقا ودراسة وتحليلا.

- يتمتع الأستاذ علال الفاسي بقدر كبير من التحرر الفكري في طرح القضايا المقاصدية، وذلك واضح من خلال السجالات التي طبعت كتاب المقاصد الشرعية له.

- يعد الأستاذ علال الفاسي فقيها مجتهدا ومقاصديا محنكا، أفتى في عدة موضوعات بجرأة كبيرة كان يقتضيها ذلك الوقت من مثل، (تعدد الزوجات - تطبيق الحدود).

- فالأستاذ علال الفاسي لم يكن يناضل ويكتب ويحاضر من أجل نفسه، بل إنه صاحب مشروع تجديدي إسلامي فكري وفقهي، استطاع من خلاله أن يبرز ما لمقاصد الشريعة من مزايا منهجًا وأسلوبًا في الاستدلال والاستنباط، كما كانت له اجتهادات حاسمة في الحفاظ على الهوية المغربية، والثقافة في نضام الحكم للدولة المغربية، لم يبقى منه إلا النزر اليسير في مجال الأسرة.

- قد نقم كثير من الباحثين كثرة الاستطرادات الموجودة في الكتاب، ولكن كان هدف المؤلف بيان

(1) - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (دار السلام)، م س، (ص: 44-45).



أحقية الشريعة ودفع عوار القانون الوضعي والشرائع المنحرفة منذ العصور الأولى إلى يومنا هذا، استلزم من الأستاذ علال الفاسي هذا السرد الطويل للوقوف على تطور تلك الشرائع والقوانين.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع المدني.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق الطاهر الميساوي، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط3، 1421هـ - 2001م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت: 395هـ)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414هـ.

- الإدريسي، عبد القادر، علال الفاسي قمة من المغرب، القاهرة، دار السلام، 2015.

- حنشي، عمراني، المقاصد السياسية والشرعية عند علال الفاسي، بدون طبعة وبدون دار النشر.

- الريسوني، أحمد، علال الفاسي عالما ومفكرا، دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2014.

- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2 - 1412 هـ - 1992م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (ت: 1396هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م.

- عطية، جمال الدين، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر للنشر والتوزيع، دمشق، سلسلة المنهجية الإسلامية.

- الفاسي، علال، دفاع عن الشريعة، سلسلة في الفكر النهضوي، دار الكتاب، القاهرة - بيروت، 2011.



- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط5، 1993م.

- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، تحقيق إسماعيل الحسني، دار السلام، مصر، 2013.

- المرنيسي، عبد الحميد، الحركة الوطنية المغربية من خلال شخصية الأستاذ علال الفاسي إلى أيام الاستقلال، بدون طبعة، وبدون سنة النشر.



تجربة البنوك التشاركية المغربية في بيع المرابحة للآمر بالشراء.

«دراسة نظرية تطبيقية في ضوء الفقه المالكي والاجتهاد الفقهي المعاصر»

The Experience of Moroccan Participatory Banks in Resale for Profit for The Buyout Order: " A Practical Theoretical Study in the light of Maliki Jurisprudence and Modern Jurisprudential Assiduity"

ذ. محمد فيري

طالب باحث - جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

ملخص:

يندرج الاشتغال البحثي لهذه الورقة ضمن عملية تأصيلية تنزيلية لبيع المرابحة للآمر بالشراء، تتغيا الإجابة عن الإشكالية التالية: إلى أي حد نجح المشرع المغربي في إيجاد منتوج مقبول شرعا ينسجم ومقتضيات الفقه المالكي وأصوله ومقاصده ويراعي الواقع المعاصر؟

وبعد تحقيق قول المالكية في الوعد بشراء السلعة قبل تملكها، تبين أن بيع المرابحة للآمر بالشراء جائز إذا اعتبرْنا أنَّ المواعدة غير ملزمة، وأنَّ العقد حقيقة يكون بعد تملك البضاعة، وأنَّ كل واحد من المتبايعين بالخيار، لانتفاء الحيلة، وصحة البيع.

استفاد المشرع المغربي مما سبقه من اجتهادات فقهية معاصرة، ومن الاعتراضات والتوجيهات المقدمة إليها في سبيل تطويرها وتنقيحها، واختار منها ما يتوافق ومقتضيات الشريعة الإسلامية عامة، والفقه المالكي خاصة ويراعي الواقع المعاصر، فمنح البنك الخيار، وأتاح له إمكانية إلزام العميل في بيع المرابحة للآمر لأنه لا دليل على بطلان المعاملة في هذه الحالة، لانتفاء أسباب التحريم، وزوال موانعه المتمثلة في بيع الإنسان ما ليس عنده، وفي بيع ما لم يُضمن، وفي بيعتين في بيعة، ذلك أن البنك قد يبيع لشخص آخر غير الآمر الأول بالشراء، فتكون البيعة الثانية منفصلة عن الأولى،



كما أن إلزام العميل وترك الخيار للبنك اختيار موفق يتناسب وقواعد المصلحة ويضبط المعاملة حيث يُزيل مخاوف البنك من وقوعه في الضرر عند النكول ويحقق الأمن التعاقدي.

الكلمات المفاتيح:

المرابحة – التملك – المواعدة – إلزام – الخيار.

Abstract:

This paper is part of documenting and tracing the roots of Murabaha (sale for profit) for the buyout order. It aims to answer the following question: to what extent has the Moroccan legislature succeeded in finding a legally acceptable product consistent with the requirements, origins and purposes of Maliki's jurisprudence and taking into account contemporary reality? After investigating Al-Maliki's opinion about the promise to buy goods before they are owned, it has been shown that the sale for profit for the buyout order is permissible if we consider that the promise is not binding and that the contract becomes valid after the goods are owned. The sale, then, is optional for each of the two dealers as the trick is not imminent and the sale is valid. The Moroccan legislature has benefited from contemporary jurisprudence and from the objections and directives aiming at its development and revision. They have chosen what is in accordance with the requirements of the Islamic sharia and Al Maliki's jurisprudence in particular. They have given the bank the choice to oblige the client in sale for profit for the benefit of the buyout order. That is because of the absence of the inhibiting causes manifested in selling what we do not own, what is not guaranteed and what is sold twice in one sale. The bank may sell to a person other than the first order of purchase, the second sale being separate from the first. Binding the client and leaving the option to the bank to choose a conciliator is in accordance with the rules of interest and controls the transaction, removing the bank's fears of harm at the neck and achieving contractual security.



Keywords:

Murabaha (sale for profit), ownership, promise, obligation, option, Maliki jurisprudence.

مقدمة:

إن لبيع المرابحة للآمر بالشراء أهمية اقتصادية واجتماعية في مجال المالية الإسلامية، إذ إنه من أكثر المنتجات البنكية البديلة اعتمادا، وقد انطلقت البنوك التشاركية المغربية في ترويج منتجاتها منه، وذلك إرضاء لفئات كبيرة من الشعب طال انتظارها لبديل عن القرض بالفائدة.

وقد عرفت هذه المسألة عدة أبحاث ودراسات جماعية وفردية، دولية ومحلية، عمقت النظر الفقهي فيها محاوِلة الوصولَ إلى الحكم الشرعي المعتبر، خاصة وأن حاجة المجتمعات أصبحت ملحة في ظل طغيان الفكر الرأسمالي الربوي على الاقتصاد العالمي، ولم تجد الصيرفة الإسلامية حين نشأتها معاملة إسلامية تحقق آمال المجتمعات الإسلامية وتفي برغباتها حتى يسر الله تعالى للدكتور سامي حمود استخراج هذه المعاملة من مجموع التراث الفقهي الوفير، وصياغتها صياغة تفي بمتطلبات العصر وتساير مستجداته.

وقد اختلف العلماء المعاصرون في بيع المرابحة للآمر بالشراء، ومنشأ الاختلاف بينهم راجع بالأساس إلى مسألة الإلزام بالوعد، فمن أشبه الوعد الملزم بالبيع وجعله في قوة بيع الشيء قبل تملكه قال بالتحريم، ومن لم يُشبهه به، ورأى أن وجوده فيه مصلحة لأنه يضبط المعاملة ويحقق الأمن التعاقدي قال بالجواز.

لذلك تسعى هذه الورقة إلى دراسة مسألة بيع المرابحة للآمر بالشراء دراسة تأصيلية سيتبين من خلالها نظر الفقهاء المتقدمين وخاصة المالكية منهم إلى حكم بيع المرابحة للآمر بالشراء عند ارتباطه بالمواعدة الملزمة من جهة، وتنزيلية تتناول الإجراءات التي اعتمدها المشرع المغربي لتصريف هذه المعاملة في الواقع المغربي من جهة أخرى.

أهمية الورقة:

تكمن أهمية هذه الورقة في إزالة اللبس الحاصل، ذلك أن الوعد عند المالكية محله باب العِدَة والتبرعات، وبيع المرابحة للآمر بالشراء محله بيوع الآجال والعينة، ومن ثم، فبيع المرابحة للآمر



بالشراء في المذهب المالكي لا يزال يحتاج إلى تحرير وتدقيق. لذلك ستتناول هذه الورقة تحقيق قول المالكية في التواعد على السلعة شراء وبيعا قبل حيازتها، ثم إبداء الرأي في الطريقة التي اختارها المشرع المغربي، وتمّ تنزيلها على واقع البنوك التشاركية.

مشكلة البحث:

بناء على النسق الذي تم اتباعه في طرح التصور العام لهذه الورقة البحثية، فإن الإشكالية التي تفرض نفسها يمكن صياغتها على الشكل التالي:

إلى أي حد نجح المشرع المغربي في إيجاد منتوج مقبول شرعا في بيع المرابحة للآمر بالشراء ينسجم ومقتضيات الفقه المالكي وأصوله ومقاصده ويراعي الواقع المعاصر؟

المنهج المعتمد:

يعتمد البحث في مقاربة الموضوع منهجا متكاملا، يجمع بين المنهج الاستقرائي باعتباره آلة استخراج المادة العلمية من مظانها، والمنهج التحليلي بدراسة الإشكال تفكيكا، ثم تركيبا ونقدا.

الدراسات السابقة:

الدراسات التي بحثت الموضوع بشكل ضمني:

- عبد اللطيف أيت عمي، قضايا فقهية معاصرة وفق التطبيقات المغربية.

- عبد الله بن الطاهر التناتي السوسي، البنوك التشاركية الإسلامية بالمغرب في إطار الفقه المالكي وأدلته.

- سامي حسن حمود، تطوير المعاملات المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية.

- قنديل علي مسعد السعدني، استحداث العقود في الفقه الإسلامي.

- محمد جعواني، منتجات التمويل التشاركي: دراسة فقهية تأصيلية.

الدراسات التي استقلت بدراسة الموضوع:

- يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للآمر بالشراء كما تجريه المصارف الإسلامية.

- محمد علي التسخيري، نظرة إلى عقد المرابحة للآمر بالشراء.



- عبد الستار أبو غدة، أسلوب المرابحة والجوانب الشرعية التطبيقية في المصارف الإسلامية.

- سامي حسن حمود، بيع المرابحة للآمر بالشراء.

- رفيق يونس المصري، بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية.

- أحمد بن سالم ملحم، بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية.

- ربيع بن محمود الروبي، بيع المرابحة للواعد الملزم بالشراء والدور التنموي للمصارف الإسلامية.

- محمد بن سلميان الأشقر، بيع المرابحة كما تجريه البنوك الإسلامية.

- عبد الرحمن بن حامد الحامد، تجربة البنوك السعودية في بيع المرابحة للآمر بالشراء.

- حسام الدين موسى عفانة، بيع المرابحة للآمر بالشراء، دراسة تطبيقية في ضوء تجربة شركة بيت المال الفلسطيني العربي.

وغيرها من الدراسات والبحوث التي سأشير إليها في ثنايا البحث، وسأذكرها في لائحة المصادر والمراجع.

خطة البحث:

لقد جاء بناء البحث وفق الآتي:

مقدمة

المبحث الأول: بيع المرابحة للآمر بالشراء في الفقه المالكي.

المطلب الأول: تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء.

المطلب الثاني: صور بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية.

المطلب الثالث: تحقيق قول المالكية في التواعد على السلعة بيعا وشراء قبل حيازتها.

المبحث الثاني: التطبيقات المعاصرة لبيع المرابحة للآمر بالشراء في البنوك التشاركية.

المطلب الأول: أحكام المرابحة.

المطلب الثاني: بيع المرابحة للآمر بالشراء في البنوك التشاركية.



خاتمة: تتضمن أهم النتائج.

المبحث الأول: بيع المرابحة للآمر بالشراء في الفقه المالكي

يختلف بيع المرابحة الموجود في كتب الفقهاء عن بيع المرابحة للآمر بالشراء الذي سيبحث في هذه الورقة البحثية، ذلك أن الأول ثنائي الأطراف، والثاني ثلاثي الأطراف، كما سيتبين أن محلهما في كتب الفقهاء مختلف فلكلّ بابه الفقهي الخاص به.

المطلب الأول: تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء

ورد تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء عند المالكية في باب بيوع العينة، ومعناه أن يتقدم طالب السلعة إلى رجل فيطلب منه أن يشتريها ليبيعها له مرابحة، وعبروا عنها بقولهم: «جاز لمطلوب منه سلعة أن يشتريها ليبيعها منه بمال»[1]، وقد اختلفوا في أحكام هذا النوع من البيوع على ثلاثة أوجه كما سيأتي تفصيله عند تحقيق قول المالكية في بيع المرابحة للآمر بالشراء.

وهذا التعريف ينسجم مع تعريف الفقه المعاصر لبيع المرابحة للآمر بالشراء، من ذلك:

تعريف الدكتور سامي حمود: «أن يتقدم العميل إلى المصرف طالباً منه شراء السلعة المطلوبة بالوصف الذي يحدده العميل وعلى أساس الوعد منه بشراء تلك السلعة فعلاً مرابحة بالنسبة التي يُتفق عليها، ويدفع الثمن مقسطاً حسب إمكاناته»[2].

وتعريف الدكتور يونس رفيق المصري: «أن يتقدم الراغب في شراء سلعة إلى المصرف لأنه لا يملك الثمن الكافي لسداد ثمنها نقدا، ولأن البائع لا يبيعها له إلى أجل، إما لعدم مزاولته للبيوع الآجلة، أو لعدم معرفته بالمشتري، أو لحاجته إلى المال النقدي، فيشتريها المصرف بثمن نقدي، ويبيعها إلى عميله بثمن مؤجل أعلى، ويتم ذلك عبر مرحلتين:

(1) الحطاب، **مواهب الجليل**، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1411هـ/1992م، 404/4.

(2) حمود، سامي حسن، **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، مطبعة الشرق، عمان، الطبعة الثانية، 1402هـ، ص 432.



مرحلة المواعدة على المرابحة، ثم مرحلة إبرام المرابحة، وهذه المواعدة ملزمة للطرفين (المصرف والعميل) في بعض المصارف الإسلامية، وغير ملزمة للعميل في المصارف أخرى»[1].

وهناك حالة أخرى يكون العميل فيها ملزما بالشراء، والبنك غير ملزم بالبيع للعميل، وهو الرأي الذي أخذ به المشرع المغربي كما سيأتي تفصيله.

المطلب الثاني: صور بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية

تُبنى هذه المعاملة في المصارف الإسلامية على المواعدة، وهذه المواعدة قد تكون ملزمة أو غير ملزمة، فإذا كانت ملزمة فقد تكون ملزمة للطرفين، أو لطرف دون آخر، وقد تعددت صور هذه المعاملة تبعا لهذا التفصيل.

الصورة الأولى: وتنبني على المواعدة غير الملزمة للطرفين

في هذه الصورة يتقدم العميل إلى المصرف طالبا منه شراء سلعة معينة بمواصفات محددة، ثم يعبر له عن رغبته في شرائها منه بثمن معجل أو مؤجل بربح، ويعبر المصرف هو الآخر عن رغبته في بيع السلعة للعميل بعد حيازتها، أي أن الوعد في هذه الحالة غيرُ ملزم للطرفين حيث إن لكل من المصرف والعميل الحرية في إتمام عقد المرابحة أو العدول عنه.

وقد ذهب إلى هذا الرأي فريق من الفقهاء المعاصرين الذين خالفوا مسألة القول بلزوم الوعد، ومن أبرزهم الدكتور محمد سليمان الأشقر[2]، والدكتور رفيق المصري[3]، والدكتور بكر أبو زيد[4] وغيرهم.

الصورة الثانية: وتنبني على المواعدة الملزمة للطرفين

في هذه الصورة يتقدم العميل إلى المصرف طالبا منه شراء سلعة معينة بمواصفات محددة،

(1) المصري، رفيق يونس، **بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد5، 1409هـ / 1988م، 2/1133-1134.

(2) محمد سليمان الأشقر، **بيع المرابحة كما تجريه المصارف الإسلامية**، 1995م، الطبعة الثانية، دار النفائس، ص7-8.

(3) **بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية**، م س، 2/1171.

(4) أبو زيد، بكر، **المرابحة للآمر بالشراء، بيع المواعدة**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 5، 1409هـ /1988م، 2/965.



ويتواعدان على أن يقوم المصرف ملتزما بشراء السلعة، ويلتزم العميل بشرائها منه بعد ذلك، ويلتزم المصرف ببيعها للعميل بما اتفقا عليه.

وذهب إلى هذا الرأي من الفقهاء المعاصرين: الدكتور يوسف القرضاوي(1)، والدكتور سامي حمود(2)، والدكتور عبد الستار أبو غدة(3)وغيرهم.

الصورة الثالثة: المواعدة الملزمة لطرف دون آخر

وتشمل فريقين:

- فريق يرى لزوم الوعد بالنسبة للمأمور (المصرف)الذي يكون ملزما بالبيع، أما الآمر (العميل) بالشراء فهو غير ملزَم .

ومن الذين ذهبوا إلى هذا الرأي الأستاذ الدكتور صديق الضرير(4)، والشيخ الصادق الغرياني(5)، وغيرهم.

- وفريق يرى لزوم الوعد بالنسبة للآمر (العميل)، وعدم لزومه بالنسبة للمأمور(المصرف).

وهذه الصورة هي التي تبناها المشرع المغربي، وصدر الرأي عن اللجنة الشرعية للمالية التشاركية بمطابقتها لأحكام الشريعة ومقاصدها(6)، حيث يتيح المشرع المغربي للبنك التشاركي إمكانية إلزام العميل الواعد بالشراء.

(1) القرضاوي، يوسف، **بيع المرابحة كما تجريه المصارف الإسلامية**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م، ص24/25.

(2) **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية**، م س، ص430.

(3) أبو غدة، عبد الستار، **أسلوب المرابحة والجوانب الشرعية التطبيقية في المصارف الإسلامية**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 5، 1409هـ /1988م، 1211/2.

(4) الضرير، الصِّدِّيق محمد الأمين، **المرابحة للآمر بالشراء**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 5، 1409هـ/1988م،1000/2.

(5) الغرياني، الصادق، **الوعد الملزم في بيع المرابحة للآمر بالشراء**، مقال منشور بالموقع الآتي: (تاريخ الاطلاع: 2022/01/17)

http://:tanasuh.com/online/leadingarticle.php?id=3493

(6) اللجنة الشرعية للمالية التشاركية، **رأي اللجنة الشرعية للمالية التشاركية**، الجريدة الرسمية (المغرب)، عدد 6548، 3 جمادى الآخرة 1438هـ، 2 مارس 2017م.



المطلب الثالث: تحقيق قول المالكية في التواعد على السلعة شراء وبيعا قبل حيازتها

ظل المعتمد في الاستدلال على جواز بيع المرابحة للآمر بالشراء النصوص الواردة عن بعض الفقهاء في إجازة هذا العقد، وأهمها كتاب الأم للشافعي، والحيل لمحمد بن الحسن الشيباني، وإعلام الموقعين لابن القيم، وقد أجاز الأئمة الثلاثة هذه المعاملة بشرط الخيار للطرفين.

قال الإمام الشافعي: «... وإذا أرى الرجلُ الرجلَ السلعة، فقال: اشتر هذه وأربحك فيها كذا فاشتراها الرجل. فالشراء جائز والذي قال أربحك فيها بالخيار، إن شاء أحدث فيها بيعًا وإن شاء تركه. وهكذا إن قال: اشتر لي متاعًا ووصفه له، أو متاعًا أي متاع شئت: وأنا أربحك فيه، فكل هذا سواء، يجوز البيع الأول، ويكون فيما أعطى من نفسه بالخيار، وسواء في هذا ما وصفت، إن كان قال ابتعه وأشتريه منك بنقد أو دين، يجوز البيع الأول، ويكونان بالخيار في البيع الآخر، فإن جدداه جاز. وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ من قبل شيئين:

أحدهما: أنه تبايعاه قبل أن يملكه البائع.

والثاني: أنه على مخاطرة أنك إن اشتريته على كذا أربحك فيه كذا»[1].

والواضح من كلام الإمام الشافعي أن المبادرة في الطلب تتم من الراغب في شراء السلعة (العميل) الذي يطلب من الطرف الثاني(المصرف) أن يشتريها على أساس أنه يعده بشرائها منه بالثمن المدفوع في السلعة مضاف إليه ربح متفق عليه ابتداء، لكن جواز هذه المعاملة مشروط بالخيار بدليل قوله: «وإن تبايعا به على أن ألزما أنفسهما الأمر الأول فهو مفسوخ».

فهذه العملية هي عملية مركبة من وعد بالشراء من طرف الآمر (العميل)، وبيع بالمرابحة من طرف المأمور (المصرف)، وكان كلام الشافعي عمدة الدكتور سامي حمود في تخريج صيغة بيع المرابحة للآمر بالشراء.

وجاء في كتاب «الحيل» لمحمد بن الحسن الشيباني، قال: «قلت: أرأيت رجلا أمر رجلا أن يشتري دارا بألف درهم، وأخبرَه أنَّه إنْ فعل اشتراها الآمرُ بألْف درهم ومائة درهم، فأراد المأمورُ شرى الدار، ثم خاف إنِ اشتراها أن يبدو للآمِر فلا يأخذها، فتبقَى في يدِ المأمور، كيف الحِيلة في ذلك؟»[2]

(1) الشافعي، محمد بن إدريس، **الأم**، دار المعرفة، بيروت، طبعة 1393م، 3/3.

(2) الشيباني، محمد بن الحسن، **المخارج في الحيل**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1419هـ/1999م، ص40-133.



قال: يشتري (المأمورُ) الدارَ على أنه بالخيار فيها ثلاثةَ أيام، ويقبضها، ثم يأتيه الآمِر، فيقول له: قد أخذتُها منك بألف ومائة، فيقول المأمور: هي لك بذلك.

...فإنما قال: «الآمر يبدأ فيقول أخذتها منك بألف ومائة لأن المأمور لو بدأ فقال: بعتها منك ربما لا يرغب في شرائها ويسقط خيار المأمور بذلك، فكان الاحتياط في أن يبدأ الآمر حتى إذا قال المأمور هي لك بذلك تم البيع بينهما، وإنْ لم يرغبِ الآمر في شرائها تمكَّن المأمور من ردِّها بشرْط الخيار، فيدفع الضرر عنه بذلك»[1].

والواضح من كلام محمد بن الحسن أن جواز المعاملة أيضا مشروط بالخيار وإلا فلِمَ سأل السائل عن الحيلة، ولِم أجاب هو بهذا الجواب؟، وإنما كان يكفيه أن يجيب عن السؤال قائلا: يُلزم الآمر (العميل) بشراء الدار التي طلبها من المأمور بعد تمكنه من شرائها. والحيلة نفسها أجاب بها ابن القيم لما سئل السؤال نفسه[2].

ومن ثم، فإن بيع المرابحة للآمر بالشراء جائز بشرط الخيار لطرفي المعاملة – العميل والمصرف - غير أن تنزيل بيع المرابحة للآمر بالشراء على هذه الشاكلة سيطرح إشكالا في الواقع بالنسبة للمصارف الإسلامية يتمثل في مخاوفها من وقوع الضرر في حالة نكول العميل، فطُرحت مسألة الإلزام بالوعد باعتبارها صمام الأمان الذي سيضبط المعاملة ويحقق الاستقرار والطمأنينة لطرفي المعاقدة خاصة المصرف، غير أن الوعد مستحب عند الجمهور[3]، فكان السبيلُ إلى الإلزام به المذهبَ المالكي، الذي تضمنت أحد أقواله الأربعة[4]: وجوب الإلزام بالوعد.

واعتُرض على هذا الرأي بأنه من التلفيق الفقهي المنهي عنه، ذلك أن الوعد عند المالكية محله باب العِدَة والتبرعات، وبيع المرابحة للآمر بالشراء محله بيوع الآجال والعينة، ومن ثم، فبيع المرابحة

(1) م ن، رواية السرخسي، ص133.

(2) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م، 23/4.

(3) النووي، **الأذكار**، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية، 1410هـ/ 1990م، ص495.

(4) اشتمل المذهب المالكي على أربعة أقوال في المسألة: قيل يُقضى بِالعدة مُطلقا، وقيل لا يقضى بها مطلقا، وقِيلَ يُقضى بها إن كانت على سبب، وإن لم يدخل الموعود بسبب العدة في شيء، والرابع يُقضى بها إن كانت على سبب ودخل الموعود بسبب العدة في شيء وهذا هو المشهور من الأقوال: عليش، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، دون طبعة، 254/1-255.



للآمر بالشراء في المذهب المالكي لا يزال يحتاج إلى تحرير وتدقيق. لذلك ستتناول هذه الورقة تحقيق قول المالكية في التواعد على السلعة شراء وبيعا قبل حيازتها.

جاء في الموطأ عن مالك (أنه بلغه أن رجلا قال لرجل: ابتع لي هذا البعير بنقد حتى أبتاعه منك إلى أجل. فسُئل عن ذلك عبد الله بن عمر فكرهه ونهى عنه)[1].

قال ابن عبد البر: هذا الحديث عند مالك فيه وجهان:

- أحدهما: العينة.
- والثاني: أنه من باب بيعتين في بيعة، لأنها صفقة جمعت صفقتين، أصلها البيعة الأولى[2].

أما كونه من باب بيعتين في بيعة: قال الباجي معلِّقًا على رواية مالك لينبه إلى أن الذي جعل هذه المعاملة من باب بيعتين في بيعة المنهي عنه هو المواعدة الملزمة : «ولا يُمتنع أَنْ يُوصَفَ بذلك مِنْ جهةِ أنه انعقد بينهما أنَّ المبتاع للبعير بالنقد إنما يشتريه على أنه قد لَزِمَ مُبْتاعَهُ بأجلٍ بأَكْثَرَ مِنْ ذلك الثمن، فصارَ قد انعقد بينهما عقدُ بيعٍ تَضمَّنَ بيعتين: إحداهما: الأولى، وهي بالنقد، والثانية: المؤجَّلة، وفيها مع ذلك: بيعُ ما ليس عنده لأنَّ المبتاع بالنقد قد باع مِن المبتاع بالأجل البعيرَ قبل أَنْ يملكه، وفيها سلفٌ بزيادةٍ؛ لأنه يبتاع له البعيرَ بعشرةٍ على أَنْ يبيعه منه بعشرين إلى أجلٍ، يتضمَّن ذلك أنه سلَّفه عشرةً في عشرين إلى أجلٍ، وهذه كُلُّها معانٍ تمنع جوازَ البيع، والعِينةُ فيها أَظْهَرُ مِنْ سائرها»[3].

وأماكونه من العينة، فقال محمد بن رشد: «العينة على ثلاثة أوجه: جائزة ومكروهة ومحظورة:

- فالجائزة أن يأتي الرجلُ إلى الرجل منهم، فيقول له: أعندك سلعة كذا وكذا تبيعها مني بدين؟ فيقول: لا، فيذهب عنه فيبتاع المسؤول تلك السلعة، ثم يلقاه فيقول له: عندي ما سألت، فيبيع ذلك منه»[4]. أي يبتاعها المطلوبُ منه دون علمِ الطالبِ بأن المطلوبَ منه السلعةَ سيشتريها ليبيعها له، فكان البيع بينهما على غير مواعدة، ثم إن الطالب مخير بشراء السلعة إذا رغب فيها

(1) مالك بن أنس، **الموطأ**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ/1997م، كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة، 192/2.

(2) ابن عبد البر، **الاستذكار**، 1414هـ، الطبعة الأولى، دار قتيبة، بيروت، 174/20.

(3) الباجي، **المنتقى**، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ، 38/5-39.

(4) ابن رشد، **البيان والتحصيل**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1404هـ، 86/7.



أو الامتناع عن شرائها، قال ابن عبد البر: «ورأيت مالكا بن أنس يقول: أحب إليّ إذا جاء الذي يطلب العينة، أن يقول له ليس عندي شيء أبيعه، ثم يذهب إلى السوق فيشتري، ثم يأتيه بعد أن يشتري الطعام، فيقول: عندي حاجتك، فإن وافقه ذلك الطعام باعه منه»[1].

فدل قوله: فإن وافقه ذلك الطعام، على أنه على الخيار.

- «والمكروهة أن يقول له: عندك كذا وكذا تبيعه مني بدين؟ فيقول: لا، فيقول له: أتبيع ذلك وأنا أبتاعه منك بدين وأربحك فيه، فيشتري ذلك ثم يبيعه منه على ما تواعدا عليه»[2]، وقال في المقدمات: «والمكروهة أن يقول له: اشتر سلعة كذا وكذا فأنا أربحك فيها وأنا أشتريها منك من غير أن يراوضه على الربح»[3].

ومن خلال اعتماد مبدإ الجمع بين ما ورد في هذين النصين يظهر أن الذي لم يبلغ ببيع المرابحة للآمر بالشراء درجة التحريم كونها مواعدة دون اتفاق على مقدار الربح، مما جعل مسألة البيع غير محسومة لإمكانية اختلافها في مقدار الربح، أما إذا تواعدا مع الاتفاق على مقداره، فقد قال القاضي عياض في التنبيهات: الحرام الذي هو ربا صُراح أن يراوض الرجلُ الرجلَ على ثمن السلعة الذي يساومه فيها ليبيعها منه إلى أجل، ثم على ثمنه الذي يشتريها به منه بعد ذلك نقدا أو يراوضه على ربح السلعة التي يشتريها له من غيره فيقول: أنا أشتريها على أن تربحني فيها كذا أو للعشرة كذا[4].

- «والمحظورة أن يقول الرجل للرجل: اشتر سلعة كذا وكذا بكذا وكذا، وأنا أشتريها منك بكذا وكذا»، وهذا الوجه فيه ست مسائل تفترق أحكامها بافتراق معانيها.

يهمنا منها مسألتان: الثانية والخامسة.

قال ابن رشد: «والثانية: أن يقول له: اشتر سلعة كذا بعشرة نقدا، وأنا أبتاعها منك باثني عشر إلى أجل، فهذا لا يجوز، إلا أنه اختُلف فيه إذا وقع على قولين: أحدهما: أن السلعة لازمة للآمر باثني عشر إلى أجل؛ لأن المأمور كان ضامنا لها لو تلفت في يده قبل أن يبيعها من الآمر، ويستحب له أن يتورع فلا يأخذ منه إلا ما نقد فيها. والثاني: أن البيع يفسخ وترد السلعة إلى المأمور، إلا أن تفوت

(1) ابن عبد البر، **الاستذكار**، دار قتيبة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ، 255/19.

(2) **البيان والتحصيل**، م س، 86/7.

(3) ابن رشد، **المقدمات الممهدات**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ، 65/2.

(4) عليش، محمد بن أحمد، **منح الجليل شرح مختصر خليل**، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/ 1989م، 103/5.



فتكون فيه القيمة معجلة كما يفعل في البيع الحرام؛ لأنه باعه إياها قبل أن تجب له فيدخله بيع ما ليس عندك، .... والخامسة: أن يقول له: اشتر لي سلعة كذا وكذا بعشرة نقدا وأنا أبتاعها منك باثني عشر إلى أجل، فهذا حرام لا يحل ولا يجوز؛ لأنه رجل ازداد في سلفه»[1].

وسواء قال له: اشتر أو اشتر لي، أو اشتر لنفسك فالحكم واحد وهو عدم الجواز في حالة المواعدة الملزمة، وقد ذكر الدكتور يوسف القرضاوي أن: «الصورة هنا – كما هو واضح – تختلف عن الصورة الواردة في كتاب الأم من حيث أسس بناء التصور والمفهوم والمقصود.

فالتصور في هذه الصورة التي أوردها المالكية هو أن الراغب في الشراء يطلب من الشخص المعني أن يشتري السلعة له (أي للراغب نفسه) حيث يقول له اشتر لي سلعة كذا، وهذا يعني أنه يوكله الشراء، والوكيل كما هو معروف أمين فإذا هلك ما تحت يده بلا تعد ولا تقصير فإنه يهلك على ملك الأصيل. فلا محل لمرور الضمان هنا بذمة المشتري الوسيط حيث يصبح الثمن المدفوع قرضًا أو سلفًا بدأ بعشرة دراهم وانتهى باثني عشر درهمًا، وهذا حرام لأن فيه سلفا وزيادة»[2].

ويُجاب عنه أنه: في قول الآمر «اشتر لي»، بأن المأمور أجير على شراء السلعة للآمر بدينارين، فهذه الصورة جائزة _ عند المالكية _في حالة ما إذا كان النقد من عند الآمر أو المأمور بغير شرط، «والمنع فيها مقيد بما إذا كان النقد من المأمور مشروطا عليه، لما فيه من اجتماع السلف والإجارة، لأنه استأجره بدينارين على أن يشتري له السلعة وينقد عنه، ولأنه أسلفه ثمن البضاعة ورجعه إليه بزيادة الربح»[3]، قال في المقدمات: « فهذا حرام لا يحل ولا يجوز؛ لأنه رجل ازداد في سلفه، فإن وقع لزمت السلعة الآمر لأن الشراء كان له، وإنما أسلفه المأمور ثمنا ليأخذ أكثر منه إلى أجل، فيعطيه العشرة معجَّلة ويطرح عنه ما أرْبَى»[4].

أما في قوله: «اشتر دون لي» فالمنع أيضا ورد من وجهين كما أشرنا سابقا.

أحدهما: المواعدة الملزمة على السلعة قبل حيازة المأمور لها مع تحديد مقدار الربح، قال ابن

(1) **البيان والتحصيل**، م س، 89/7.

(2) **بيع المرابحة كما تجريه المصارف الإسلامية**، م س، ص55.

(3) **الوعد الملزم في بيع المرابحة للآمر بالشراء**، م س. وانظر: القرافي، **الذخيرة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، 17/5.

(4) **المقدمات الممهدات**، م س، 57/2.



رشد: «لأنه كان على مواطأة بيعها قبل وجوبها للمأمور، فدخله بيع ما ليس عندك»[1]، ولا يفهم من قول ابن رشد: «أن السلعة لازمة للآمر باثني عشر إلى أجل؛ لأن المأمور كان ضامنا لها لو تلفت في يده قبل أن يبيعها من الآمر»، أن الآمر ملزم بالشراء فقد قال في المقدمات: «ولو أراد على أن لا يأخذها كان ذلك له»[2]، فالجواز محمول على ما قيده به ابن رشد في المقدمات من أنه مشروط بإعطاء الخيار للطرفين.

الآخر: بيع تضمن بيعتين في بيعة.

فيظهر مما سبق أن هذه المعاملة جائزة إذا اعتبرْنا أنَّ المواعدة غير ملزمة، وأنَّ العقد حقيقة يكون بعد تملك البضاعة، وأنَّ كل واحد من المتبايعين بالخيار، لانتفاء الحيلة، وصحة البيع.

ومن ذلك نخلص إلى أن أقوال المالكية، والحنفية، الشافعية، والحنابلة في التواعد على السلعة شراء وبيعا قبل حيازتها واحدة، وهي أن جواز بيع المرابحة مشروط بالخيار.

أما بيع المرابحة للآمر بالشراء في حال كون الوعد ملزما لطرف واحد دون الآخر فلا دليل على بطلانه، وجعله في قوة العقد، لأن أحد الطرفين على الخيار فقد لا يبيع البنك في حالة عدم إلزامه، وقد لا يشتري العميل من البنك في حالة ترك الخيار له، ومن ثم تنتفي أسباب التحريم، وتزول موانعه السابقة.

وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم 41-40 (2/5 و3/5)، بشأن الوفاء بالوعد، والمرابحة للآمر بالشراء جاء فيه: «المواعدة – وهي التي تصدر من الطرفين – تجوز في بيع المرابحة بشرط الخيار للمتواعدين، كليهما أو أحدهما، فإذا لم يكن هناك خيار فإنها لا تجوز، لأن المواعدة الملزمة في بيع المرابحة تشبه البيع نفسه، حيث يُشترط عندئذ أن يكون البائع مالكاً للمبيع حتى لا تكون هناك مخالفة لنهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الإنسان ما ليس عنده»[3].

يتبين أن مجمع الفقه الإسلامي أجاز بيع المرابحة للآمر بالشراء بشرط الخيار للطرفين كليهما

(1) م ن، 52/2. **الذخيرة**، م س، 17/5.

(2) **المقدمات الممهدات**، م س، 58/2.

(3) الترمذي، **سنن الترمذي**، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ/1975م، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث: 1232. النسائي، **سنن النسائي**، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م، كتاب البيوع، بابُ بيعِ ما ليس عند البائع، رقم الحديث 4613.



أو أحدهما دون أن يحدد المقصود بأحدهما هل المصرف أم العميل؟، فدل ذلك على أنه يجوز في جميع حالات الخيار سواء كان الخيار للعميل أو المصرف، أو لكليهما.

أما أن نقبل بهذه المعاملة في حالة تمتيع العميل بالخيار وإلزام البنك ببيع السلعة للآمر بعد شرائها، وأن نجعل ذلك كالمواعدة غير الملزمة للطرفين، ولا نقبل بها في حالة إلزام العميل دون إلزام البنك، لأن عدم إلزام البنك تحصيل حاصل لكونه يقصد العين كما ذهب إلى ذلك الشيخ الصادق الغرياني[1] ففيه نظر، وخاصة إذا أخذنا برأي القائلين بأن الوعد الملزم يشبه البيع، فإذا ما ألزمنا البنك دون العميل، يكون البنك قد باع سلعة قبل تملكها، بل ونكون أمام بيعتين في بيعة، أما إذا منحنا البنك الخيار فقد يبيع لشخص آخر غير الآمر الأول بالشراء، فتكون البيعة الثانية منفصلة عن الأولى، أما إلزام العميل بالشراء فغير مؤثر لأنه لا يملك شيئا يبيعه، وإنما أُلزم فقط لضمان إتمام المعاملة وعدم نكوله في زمن انخرمت فيه الذمم، وهذا الذي اختاره المشرع المغربي - في رأيي- هو الصواب لأن إلزام العميل وترك الخيار للبنك يتناسب وقواعد المصلحة، ويراعي الواقع، ويعتبر المآل، ويضبط هذه المعاملة حيث يزيل مخاوف البنك من وقوعه في الضرر في حالة العدول عن الشراء، وهذا ينسجم مع مقتضيات الفقه المالكي وأصوله ومقاصده، ويلائم الاجتهاد الجماعي المعاصر الذي أفتى به مجمع الفقه الإسلامي، والله أعلم.

المبحث الثاني: التطبيقات المعاصرة لبيع المرابحة للآمر بالشراء في البنوك التشاركية[2]

المطلب الأول: أحكام المرابحة

ذُكر بيع المرابحة في المادة (58) من القانون البنكي المغربي الحديث رقم: 103.12 المتعلق بمؤسسات الائتمان والهيئات المعتبرة في حكمها الصادر بظهير شريف رقم 1.14.193 في فاتح ربيع الأول 1436 (24 ديسمبر 2014)، الجريدة الرسمية عدد 6328 الصادر بتاريخ فاتح ربيع الثاني 1436 (22 يناير 2015) إلى جانب الإجارة والمشاركة والمضاربة والسلم والاستصناع.

(1) **الوعد الملزم في بيع المرابحة للآمر بالشراء**، م س.

(2) انظر: منشور والي بنك المغرب رقم: 1 و17 صادر في 27 يناير 2017، يتعلق بالمواصفات التقنية لمنتجات المرابحة والإجارة والمشاركة والمضاربة والسلم، وكذا كيفية تقديمها للعملاء، الجريدة الرسمية، عدد 6548، 3 جمادى الآخرة 1438هـ، 2 مارس 2017م.



الفرع الأول: تعريف عقد المرابحة.

عرفت هذه المادة المرابحة بأنها كل عقد يبيع بموجبه بنك تشاركي، منقولا أو عقارا محددا وفي ملكيته، لعميله بتكلفة اقتنائه مضاف إليها هامش ربح متفق عليهما مسبقا. يتم الأداء من طرف العميل لهذه العملية تبعا للكيفيات المتفق عليها بين الطرفين.

أولا: أركان بيع المرابحة للآمر بالشراء

- العاقد: ويشمل صاحب السلعة، والبنك، والعميل.
- المعقود عليه: ويشمل الثمن، والمُثَمَّن (السلعة).
- الصيغة: الإيجاب والقبول بين جميع أطراف التعاقد.

ثانيا: تكلفة الاقتناء

يقصد بتكلفة الاقتناء ثمن شراء العين من قبل المؤسسة مضاف إليه مجموع المصاريف المؤداة من قِبلها والمرتبطة باقتناء العين من لدن المؤسسة المذكورة.

وتتضمن هذه المصاريف ما يدفعه البنك التشاركي إضافة إلى الثمن الذي قامت به السلعة من نفقات التقييد بالمحافظة العقارية إذا تعلق الأمر بعقار والنفقات الضريبية ونفقات النقل ومصاريف الصيانة وغيرها.

والواجب على البنك أن يصرح بتكلفة الاقتناء بشكل دقيق ومفصل، لأن بيع المرابحة من بيوع الأمانة.

ثالثا: الاتفاق المسبق على مقدار الرب

إن مسألة الاتفاق على هامش الربح مسبقا قبل مرحلة قيام العميل بإبرام الوعد مع البنك اختيار موفق لأنه يجعل العميل على بينة من أمره قبل الدخول في هذه المعاملة، وهذه المسألة مقبولة شرعا لأن البنك غير مُلزَم ببيع السلعة للعميل بعد شرائها، فلا مجال لبيع الإنسان ما ليس عنده، ولا لبيعتين في بيعة، وإنما هو توجه من المشرع أخذ فيه باعتبار مآل المعاملة قبل انطلاقها درءً لكل ما قد يحصل من تنازع بين العميل والبنك.

تشكل تكلفة الاقتناء وهامش الربح ثمن البيع بالمرابحة، ويجب على المؤسسة البنكية تحديد ثمن

البيع في عقد المرابحة، سواء تعلق الأمر بتكلفة الاقتناء أو هامش الربح، ويجب أن يكون كل منهما ثابتا وتُمنع الزيادة فيهما.

الفرع الثاني: كيفية انتقال العين إلى العميل

تنتقل ملكية العين إلى العميل بإبرام العقد وتمكينه منها حقيقة أو حكما.

أولا: مفهوم القبض لغة واصطلاحا

1- القبض في اللغة:

يرد على معان تتمثل في الجمع والأخذ[1]والتناول والملك والحوز[2]، ومن ثم فالقبض في اللغة يعني حيازة الشيء والتمكن منه.

2- القبض في الاصطلاح:

ويقصد به حيازة الشيء والتمكن منه سواء كان التمكن باليد (القبض الحقيقي)، أو بعدم المانع من الاستيلاء على الشيء، وهو ما يسمى بالتخلية (القبض الحكمي)[3].

والأصل في القبض بناؤه على العادة والعرف، ذلك أن كل ما ورد في الشرع مطلقًا ولم يرد فيه ولا في اللغة ما يقيده يُرجع في تحديده إلى العرف، وفي هذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية « الأسماء تعرف حدودها تارة بالشرع: كالصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وتارة باللغة: كالشمس والقمر، والبر والبحر، وتارة بالعرف: كالقبض، والتفريق، والعقود كالبيع، والإجارة، والنكاح، والهبة، وغير ذلك، فما تواطأ الناس على شرط وتعاقدوا فهذا شرط عند أهل العرف»[4].

(1) يُنظر: ابن فارس، **مقاييس اللغة**، دار الفكر، دون طبعة، 1399هـ/1979م، كتاب القاف، باب القاف والباء وما يثلثهما، مادة (قبض)، 50/5. ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1413هـ، حرف الضاد المعجمة، فصل القاف، مادة (قبض)، 214/7.

(2) يُنظر: **لسان العرب**، م س، حرف الضاد المعجمة، فصل القاف، مادة (قبض)، 214/7.

(3) يُنظر: الرصاع، **شرح حدود ابن عرفة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م، ص415. الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م، 148/5. العز، بن عبد السلام، **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1988م، ص79.

(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م، 448/29.



ثانيا: القبض الحقيقي والحكمي عند المالكية

1- القبض الحقيقي:

تختلف كيفية القبض عند المالكية بحسب اختلاف المال نوعا ووصفا، وتنقسم إلى قسمين: عقار ومنقول.

القسم الأول: القبض في العقار:

العقار هو الأرض وما اتصل بها من بناء أو شجر[1]، والقبض فيه يكون بالتخلية والتمكين من اليد والتصرف. ولم يشترط المالكية إخلاء العقار من أمتعة البائع إلا في دار السكنى فلابد من إخلائها[2].

القسم الثاني: القبض في المنقول:

المنقول هو ما يمكن تحويله من مكان إلى آخر. وقد ذهب المالكية إلى التفريق بين المنقولات فيما يعتبر قبضا لها، لأن بعضها يتناول باليد عادة، وبعضها الآخر لا يتناول باليد، وهو نوعان: وبهذا نحصل على أن المنقولات ثلاث حالات[3]:

الحالة الأولى: أن يكون مما يتناول باليد عادة، كالنقود والجواهر والحلي وما إلى ذلك، فالقبض فيها يكون باليد. جاء في الذخيرة: « الإقباض كالمناولة في العروض والنقود»[4].

الحالة الثانية: أن يكون مما لا يعتبر فيه التقدير من كيل أو وزن أو ذرع أوعد، إما لعدم إمكانه، أو مع إمكانه، لكنه لم يراع فيه، كالأمتعة والعروض والدواب والصبرة تباع جزافا. ويرجع القبض فيه عند المالكية للعرف[5].

الحالة الثالثة: ما يعتبر فيه التقدير، والمراد به ما فيه حق التوفية من كيل أو وزن أو ذرع أو عد،

(1) الصاوي، أحمد بن محمد، **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، دار المعارف، دون تاريخ ودون طبعة،199/3.

(2) م ن، 199/3. **منح الجليل شرح مختصر خليل**، م س، 232/5.

(3) حماد، نزيه كمال، **قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد**، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ / 2001م، ص84.

(4) **الذخيرة**، م س، 160/1.

(5) الدسوقي، محمد بن أحمد، **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، دار الفكر، دون تاريخ ودون طبعة، 145/3. **حاشية الصاوي على الشرح الصغير**، م س، 200/3.



كمن اشترى صبرة حنطة مكيلة، أو متاعا موزونا، أو ثوبا مذارعة، أو معدودا بالعد، فالقبض فيه إنما يكون باستيفائه بما قدر فيه، من كيل أو وزن أو ذرع أو عد[1].

2- القبض الحكمي:

يُستفاد مما سبق أن القبض الحكمي عند المالكية يكون بالتخلية في العقار، وبالعرف في غيره مما لا يعتبر فيه تقدير، أما ما يعتبر فيه التقدير فلا يتحقق القبض فيه إلا باستيفائه بما قُدر فيه من كيل أو وزن أو ذرع أو عد.

3- القبض الحكمي في المعاملات المالية المعاصرة:

ظهرت صور جديدة للقبض في واقعنا المعاصر كالتعامل بالشيكات، والبطاقات المصرفية، ووثائق الشحن، والأسهم وغيرها، ولما كان القبض مبنيا على العرف والعادة، فالمرجع في كيفية قبض الأموال المستحدثة إليهما.

جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي تحت عنوان: القبض: صوره وبخاصة المستجدة منها وأحكامها:

*** أحكام صور القبض المستجدة:**

قبض الأموال كما يكون حسّياً في حالة الأخذ باليد، أو الكيل أو الوزن في الطعام، أو النقل والتحويل إلى حوزة القابض، يتحقق اعتباراً وحكماً بالتخلية مع التمكين من التصرف ولو لم يوجد القبض حسّاً. وتختلف كيفية قبض الأشياء بحسب حالها واختلاف الأعراف فيما يكون قبضاً لها.

*** صور القبض الحكمي المعتبرة شرعاً وعرفاً:**

أ- القيد المصرفي لمبلغ من المال في حساب العميل في الحالات التالية:

- إذا أودع في حساب العميل مبلغ من المال مباشرة أو بحوالة مصرفية.

- إذا عقد العميل عقد صرف ناجز بينه وبين المصرف في حال شراء عملة بعملة أخرى لحساب العميل.

- إذا اقتطع المصرف – بأمر العميل – مبلغا من حساب له إلى حساب آخر بعملة أخرى، في

(1) **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير**، م س، 144/3. حماد، نزيه كمال، **القبض الحقيقي والحكمي، قواعده وتطبيقاته من الفقه الإسلامي**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 6، 1410هـ / 1990م، 1/720- 722.



المصرف نفسه أو غيره، لصالح العميل أو لمستفيد آخر، وعلى المصارف مراعاة قواعد عقد الصرف في الشريعة الإسلامية.

ويغتفر تأخير القيد المصرفي بالصورة التي يتمكن المستفيد بها من التسلم الفعلي، للمدد المتعارف عليها في أسواق التعامل، على أنه لا يجوز للمستفيد أن يتصرف في العملة خلال المدة المغتفرة إلاّ بعد أن يحصل أثر القيد المصرفي بإمكان التسلم الفعلي.

ب- تسلّم الشيك إذا كان له رصيد قابل للسحب بالعملة المكتوب بها عند استيفائه وحجزه المصرف.

وورد في المعايير الشرعية المعتمدة لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوفي): «يعد من القبض الحكمي تسجيل رهن العقار والمنقول المتحرك، مثل السيارات والقطارات والبواخر والطائرات، في السجل المعتبر قانونا، ويقوم التسجيل مقام القبض الحقيقي في أحكامه وآثاره.

يعتبر قبض المستندات الصادرة باسم القابض أو المظهرة لصالحه قبضا حكميا لما تمثله إذا كان يحصل بها التعيين للسلع والبضائع والمعدات، وتمكين القابض من التصرف بها، مثل بوليصة الشحن وشهادات المخازن العمومية.

والتقابض المشترط في عقد الصرف (التعامل بالذهب والفضة والنقود) هو التسليم في مجلس العقد (يدا بيد)».[(1)]

ومن ثم، فلا يجوز للبنك التشاركي بيع السلعة مرابحة دون تحقيق القبض حقيقة أوحكما، وتختلف كيفية القبض تبعا لاختلاف حال السلعة وصفا ونوعا، ويعتبر العرف والقانون المحدد الأساس لطريقة القبض مناولة أو نقلا أو تحويلا أو تخلية.

الفرع الثالث: ما لا يجوز أن يشمله عقد المرابحة

لا يجوز إجراء المرابحة في الوحدات النقدية وما في حكمها إذا كان دفع الثمن آجلا، وكذا في الذهب والفضة إذا بيعا بالذهب والفضة.

(1) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوفي)، **المعايير الشرعية المعتمدة**، الطبعة الأولى، 1435هـ / 2014م، المعيار الشرعي 18، (القبض).



المطلب الثاني: بيع المرابحة للآمر بالشراء في البنوك التشاركية

الفرع الأول: تعريف بيع المرابحة للآمر بالشراء

يمكن للمؤسسة أن تقتني عقارا أو منقولا بناء على طلب العميل بغرض بيعه له في إطار عقد المرابحة، وتعتبر هذه العملية «مرابحة للآمر بالشراء».

ويمكن أن يسبق عقد المرابحة وعد أحادي بالشراء من طرف العميل ملزم له بمجرد امتلاك المؤسسة للعين.

ولا يجوز أن يقترن الوعد الأحادي بالشراء الصادر عن العميل بوعد ملزم بالبيع صادر عن المؤسسة لفائدة العميل.

الفرع الثاني: هامش الجدية

هامش الجدية هو عبارة عن مقدار من المال يدفعه العميل بناء على طلب من البنك التشاركي لضمان تنفيذ وعد العميل، على ألا يتعدى هذا المقدار نسبة من كلفة اقتناء العين من طرف المؤسسة البنكية، يحددها بنك المغرب.

يحتفظ بهامش الجدية في حساب خاص، ولا يحق للمؤسسة البنكية التصرف فيه، ويجوز لها أن تقتطع منه مبلغا من المال لا يتجاوز مقدار الضرر الفعلي المثبت الذي تحملته من جراء ذلك في حالة عدم وفاء العميل بوعده بالشراء، دون المطالبة بأي مبلغ إضافي.

وللعميل أن يسترد هامش الجدية في الحالات التالية:

- الحالة الأولى: إذا لم تسلم المؤسسة العين للعميل في الأجل المحدد وحسب الكيفيات والمواصفات المحددة في الوعد.
- الحالة الثانية: بمجرد إبرام عقد المرابحة.
- الحالة الثالثة: في حالة تراجع المؤسسة عن إبرام عقد المرابحة.

كما أن للعميل أن يطالب المؤسسة بالتعويض عن الضرر الفعلي المثبت الذي لحق به في الحالتين الأولى والثالثة.



خاتمة:

وفيما يلي أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث:

- مسألة الإلزام بالوعد في بيع المرابحة للآمر بالشراء من المسائل الاجتهادية التي اختلفت فيها أنظار المجتهدين في هذا العصر.

- صور بيع المرابحة للآمر بالشراء تتنوع بتنوع الاختلاف في مسألة الإلزام بالوعد من عدمه.

- المواعدة الملزمة لطرفي العقد غير جائزة لأنها تُدخل هذه المعاملة في بيع العينة، وفي بيع الشيء قبل تملكه، وفي بيعتين في بيعة.

- عقد المرابحة للآمر بالشراء جائز في حالة إذا ما اعتبرْنا أن المواعدة غير ملزمة، وأنَّ العقد حقيقة يكون بعد تملك البضاعة، وأنَّ كل واحد من المتبايعين بالخيار، لانتفاء الحيلة، وصحة البيع.

- بيع المرابحة للآمر بالشراء في حالة كون الوعد ملزما لطرف واحد دون الآخر لا دليل على بطلانه، وجعله في قوة العقد، لأن أحد الطرفين على الخيار فقد لا يبيع البنك في حالة عدم إلزامه، وقد لا يشتري العميل من البنك في حالة ترك الخيار له، ومن ثم تنتفي أسباب التحريم، وتزول موانعه.

- المشرع المغربي يتيح للبنوك التشاركية المغربية إمكانية إلزام العميل بالشراء، ويترك لها الخيار بإتمام العقد أو التراجع عنه، وهذا - في نظري - يتناسب وقواعد المصلحة، ويراعي الواقع، ويعتبر المآل، ويضبط هذه المعاملة حيث يزيل مخاوف البنك من وقوعه في الضرر عند النكول، ويحقق الأمن التعاقدي، وهذا ينسجم مع مقتضيات الفقه المالكي وأصوله ومقاصده، ويلائم الاجتهاد الجماعي المعاصر الذي أفتى به مجمع الفقه الإسلامي، والله أعلم.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1425هـ/2004م.

- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، البيان والتحصيل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1404هـ.



- ابن رشد (الجد)، أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1408هـ.

- ابن عبد البر، أبو عمرو يوسف بن عبد الله النمري، الاستذكار، دار قتيبة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1414هـ.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، دار الفكر، دون طبعة، 1399هـ/1979م.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، إعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ/1991م.

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1413هـ.

- أبو زيد، بكر، المرابحة للآمر بالشراء، بيع المواعدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 5، 1409هـ/1988م.

- أبو غدة، عبد الستار، أسلوب المرابحة والجوانب الشرعية التطبيقية في المصارف الإسلامية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 5، 1409هـ/1988م.

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ.

- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، 1395هـ/1975م.

- الحطاب، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، مواهب الجليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1411هـ/1992م.

- حماد، نزيه كمال، القبض الحقيقي والحكمي، قواعده وتطبيقاته من الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد 6، 1410هـ / 1990م.

- حماد، نزيه كمال، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ / 2001م.

- حمود، سامي، (تجميع / مقرر اللجنة التحضيرية)، مجموعة أعمال اللجنة التحضيرية للبنك الإسلامي الأردني، مطبوعة على الآلة الكاتبة.



- حمود، سامي حسن، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، مطبعة الشرق، عمان، الطبعة الثانية، 1402هـ.

- الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، دون تاريخ ودون طبعة.

- الرصاع، محمد بن قاسم الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م.

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، طبعة 1393م.

- الشيباني، محمد بن الحسن، المخارج في الحيل، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1419هـ/1999م.

- الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، دون تاريخ ودون طبعة.

- الضرير، الصِّدِّيق محمد الأمين، المرابحة للآمر بالشراء، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد5، 1409هـ / 1988م.

- العز، بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1988م.

- عليش، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، دار المعرفة، دون طبعة.

- عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1409هـ / 1989م.

- الغرياني، الصادق، الوعد الملزم في بيع المرابحة للآمر بالشراء، مقال منشور بالموقع الآتي: (تاريخ الاطلاع: 17/01/2022)

http://tanasuh.com/online/leadingarticle.php?id=3493



- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

- القرضاوي، يوسف، بيع المرابحة كما تجريه المصارف الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، 1407هـ / 1987م.

- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، 1406هـ / 1986م.

- مالك بن أنس، الموطأ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 1419هـ /1997م.

- المصري، رفيق يونس، بيع المرابحة للآمر بالشراء في المصارف الإسلامية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد5، 1409هـ / 1988م.

- منشور والي بنك المغرب رقم: 1 و17، صادر في 27 يناير 2017 يتعلق بالمواصفات التقنية لمنتجات المرابحة والإجارة والمشاركة والمضاربة والسلم، وكذا كيفية تقديمها للعملاء، الجريدة الرسمية، عدد: 6548، 3 جمادى الآخرة 1438هـ، 2 مارس 2017م.

- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، 1406هـ / 1986م.

- النووي، أبو زكرياء يحيى بن شرف، الأذكار، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الثانية، 1410هـ / 1990م.

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية (الأيوفي)، المعايير الشرعية المعتمدة، الطبعة الأولى، 1435هـ / 2014م.

جهود علماء الغرب الإسلامي في شرح شفا القاضي عياض

مخطوط «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا» للإمام محمد بن علي بن أبي الشرف التلمساني أنموذجا (ت921)

The efforts of Islamic Western Scholars in the 10th Century to Explain The Shefa by Al-Qadi Ayyad: "Pure Exalted in Explaining the Much-needed Words" Written by Imam Muhammad bin Ali bin Abi Al-Sharaf Al-Tilimsani as Case Study

ذة. عائشة أبو عطاء الله

طالبة الباحثة - جامعة ابن طفيل - القنيطرة - المغرب

ملخص:

يعد مخطوط «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا» لمحمد بن علي بن أبي الشرف التلمساني (ت921هـ) من أهم شروح كتاب الشفا للقاضي عياض في القرن العاشر، ناقش فيه مؤلفه مختلف القضايا اللغوية والفقهية والأصولية والعقدية وحتى الطبية منها ، كما جمع الشروح التي كانت قبله، كشرح الشفا للزموري والغنية لابن مخلوف وشرح الأنطاكي والحلبي، مما يدل على موسوعية كاتبه، ويتكون المخطوط من 255 لوحة، وقد نقل عنه من جاء بعده سواء من الذين شرحوا الشفا كالملا علي القاري في شرحه على الشفا والشهاب الخفاجي في نسيم الرياض أو من الذين ألفوا في المعاجم كالزبيدي في تاج العروس.

كلمات مفتاحية:

المنهل – الشفا – التلمساني - القرن العاشر - مخطوط.

Abstract:

The manuscript 'Al-Manhal Al-Asfa in explaining the much-needed terms of Al-Shifa'



contains 255 slates is authored by Muhammad bin Ali bin Abi Al-Sharaf Al-Tilimsani (d. 921 AH) is considered one of the most important explanations of the book Al-Shifa by Al-Qadi Ayyad in the tenth century, in which its author discusses various linguistic, jurisprudential, doctrinal, and even medical issues. In addition, he collected the explanations that appeared before him such as Sharh Al-Shifa by Al-Zamuri and Al-Ghaniya by Ibn Makhlouf and Sharh Al-Antaki and Al-Halabi, which indicates encyclopedic of its writer. He was quoted by many others such as Al-Qari and Al-khafaji and those who wrote in dictionaries such as Al-Zubaidi in the crown of the bride.

Keywords:

Al-Manhal - Al-Shifa - Tilimsani - the tenth century - manuscript.

تمهيد:

إن الكتب المصنفة في السيرة النبوية تشمل تفاصيل حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقوال وأفعال وتقريرات وشمائل خِلقية وخلقية، وكتاب الشفا من أجمع وأجلّ مصنَّف يبحث في شرف المصطفى - صلى الله عليه وسلم- وقدره العظيم، ومنصبه الجليل.

يقول ابن فرحون في ترجمته للقاضي عياض: «كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم أبدع فيه كل الإبداع وسلم له اكفاؤه كفايته فيه، ولم ينازعه أحد من الانفراد به ولا أنكروا مزية السبق إليه بل تشوفوا للوقوف عليه، وأنصفوا في الاستفادة منه، وحمله الناس عنه، وطارت نسخه شرقاً وغرباً».[1]

وقال عبد الحي الكتاني في «فهرس الفهارس»: ووجدت في طرة بخط قديم بهامش «النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المفاخر والمناقب» لابن صعد التلمساني: «قال بعض الشيوخ: كانت الشمس

(1) - ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة، (49/2).



تطلع على الناس من المشرق وتغرب في المغرب وجاءنا نحن أهل المشرق شمس أخرى من المغرب الأقصى وهي كتاب الشفا لعياض.»[1].

فهذه الشهادات وغيرها دليل واضح على عناية علماء الغرب الإسلامي بكتاب الشفا، دل على ذلك أيضا تعدد شروح المغاربة عليه، فتجاوزت العشرات. ومن بين الشروح التي وقفت عليها:

- «شرح الشفا» لأبي الحسن الحرّالي التجيبي الأندلسي المراكشي (ت637هـ).

- «أغراض الشفا» لعلي بن عتيق الهاشمي الغرناطي (ت744هـ).

- «لباب الشفا» لمحمد بن الحسن المالقي (ت771هـ).

- «برح الخفا في شرح الشفا» لأبي عبد الله بن مرزوق التلمساني (ت781)، وهو الذي ينقل منه المؤلف.

- «شرح الشفا» لأبي عبد الله محمد ابن السكاك المكناسي (ت818).

وغيرها من الشروح الماتعة التي تظهر عناية علماء الغرب الإسلامي بهذا المؤَلف الجليل القدر.

وهذا البحث يكشف جانبا من جوانب الإبداع الفكري والإنتاج العلمي في هذه المرحلة التاريخية: القرن العاشر في المغرب، ليظهر مدى اهتمام المغاربة واحتفائهم بكتاب الشفا للقاضي عياض، وخصوصية شروحهم وأهم القضايا التي تعرضوا لها في شروحهم متمثلة في (المنهل الأصفى) لإمام العلامة محمد بن علي بن سليمان التلمساني.

فارتأيت أن أتناول في هذه الدراسة المقتضبة التعريف بالكتاب ومؤلفه من خلال المحاور الآتية:

المحور الأول: التعريف بمحمد بن علي بن أبي الشرف التلمساني.

المحور الثاني: التعريف بالكتاب.

المحور الثالث: منهج ابن أبي الشرف التلمساني في كتابه: «المنهل الأصفى».

(1) - الكتاني عبد الحي، فهرس الفهارس، تحقيق إحسان عباس، الطبعة الثانية 1982م دار الغرب الإسلامي، المغرب، (800/2).



المحور الأول: ترجمة محمد بن علي بن أبي الشرف التلمساني

المطلب الأول: اسمه ونسبه وكنيته:

هو محمد بن علي أبي الشرف التلمساني[1]، الشريف، الحسني[2]، كنيته أبو عبد الله[3].

أما ولادته: فلم يذكر أحد من الذين وقفت عليهم ممن ترجموا له سنة ولادته.

المطلب الثاني: شيوخه

استطاع ابن أبي الشرف التلمساني أن يغترف من معين علم كبار شيوخ عصره، بل وكان ملازما لهم، حتى استطاع أن ينال شرف التلمذة على أيديهم.

قال التنبكتي في كفاية المحتاج: «أخذ عن الإمام السنوسي والعلامة ابن غازي والدقون، وبمكة على المحب النويري»[4].

وقال مخلوف في شجرة النور الزكية: «أخذ عن ابن غازي والمواق والدقون»[5].

- محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي ثم الفاسي، قال عنه تلميذه محمد بن علي التلمساني: «شيخنا وبركة قطرنا وعالم عصرنا، الإمام المتفنن الذي لم يسمح الزمان عن الإتيان بمثله لكثرة علمه وتواضعه مع الفقراء والمساكين»، قرأ عليه مؤلفنا كتاب الشفا

(1) - تِلِمْسَان: بكسرتين، وسكون الميم، وسين مهملة، بالمغرب / الجزائر حاليا. الحموي ياقوت معجم البلدان، الطبعة الثانية، 1995م، دار صادر، بيروت (44/2).

(2) - مصادر ترجمته: التنبكتي أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، طبعة 1421هـ/ 2000م، (225/2). التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكتاب، ليبيا، الطبعة الثانية، 2000م، ص: 589. القرافي محمد بن يحيى، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م، ص 199- 200. مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، (400/1). الكتاني عبد الحي، المدخل إلى كتاب الشفا، الطبعة الأولى، 2015، ص: 145.

(3) - شجرة النور الزكية، م س، (400/1).

(4) - كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، م س، (225/2).

(5) - مخلوف محمد بن محمد شجرة النور الزكية في طبقات المالكية دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى 2003م (400/1).



بمدينة فاس، قراءة لبعضه وإجازة لباقيه، سنة ثلاثة عشر وتسعمائة[1]، من تآليفه: شفاء الغليل في حل مقفل خليل، وتكميل التقييد وتحليل التعقيد على المدونة، والروض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون، وحل مشكل كلام ابن عرفة وغيرها من التآليف، توفي إثر صلاة الظهر يوم الأربعاء تاسع جمادى الأولى سنة تسع عشرة وتسعمائة [2].

- أحمد بن محمد بن يوسف الصنهاجي، شهر بالدّقُّون، الخطيب بجامع القرويين بفاس، أخذ عن الأستاذ الصغير قرأ عليه بالسبع وقارب الختم، فمات الشيخ، فكمّل على ابن غازي، وروى عن الإمام المواق فهرسته، وغيره. وكان أديبا، نحويا، فاضلا، وكان مقرئًا كثير المزح، قال عنه المؤلف في شرحه هذا: «الإمام الأستاذ الأديب العالم العلم»[3]، روى عنه أبو القاسم بن إبراهيم وغيره، توفي في شعبان عام إحدى وعشرين وتسعمائة.[4]

- محمد بن يوسف بن عمر شعيب السنوسي، كبير علماء تلمسان وزهادها في عصره، عالم في التفسير والحديث وعلم التوحيد. نشأ بتلمسان، أخذ عن الحسن أبركان ونصر الزواوي وغيرهما، أخباره كثيرة، ذكر بعضها تلميذه الملالي في كتابه «المواهب القدسية في المناقب السنوسية» توفي بتلمسان عن ثلاث وستين سنة. له «عقيدة أهل التوحيد» ويسمى العقيدة الصغرى. و«العقيدة الوسطى» و«شرح صغرى الصغرى» و«شرح صحيح البخاري» لم يكمله، و«شرح الأسماء الحسنى» في كراسين وغيرها، توفي يوم الأحد ثامن عشر جمادى الأخيرة عام خمسة وتسعين وثمانمائة.[5]

- محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، شُهِر بالمواق، أخذ عن جماعة من الشيوخ كأبي القاسم بن سراج والأستاذ المنتوري والشيخ محمد بن يوسف الصناع وغيرهم، وأخذ عنه جماعة

(1) - ينظر مخطوط: التلمساني، محمد بن علي بن أبي الشرف، المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا، ج1، اللوحة الأولى أ.

(2) - توشيح الديباج وحلية الابتهاج، م س، ص: 160- 162. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 582. شجرة النور الزكية، م س، (399/1).

(3) - المنهل الأصفى، م س، ج1، اللوحة 1.

(4) - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 136. ابن القاضي أحمد بن محمّد المكناسي، درة الحجال في أسماء الرّجال، دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة الأولى، 1391 هـ - 1971م(92/1). الكتاني محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى، 2004م، (309/3).

(5) - نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 563-570



كالشيخ أحمد الدقون وأبي الحسن الزقاق وأحمد بن داود وغيرهم، وله تآليف منها شرحاه على مختصر خليل الكبير، سماه التاج والاكليل والمختصر، توفي في شعبان سنة سبع وتسعين وثمانمائة.[1]

المطلب الثالث: تلاميذه

لم أجد للمؤلف تلاميذ في الكتب التي استطعت الوقوف عليها والتي تَرجمت له.

المطلب الرابع: مكانته العلمية.

لم يكن لابن أبي الشرف الحسني التلمساني شهرة كبيرة، لكن من ترجم له ذكره بألقاب تدل على مكانته العلمية، وسعة اطلاعه.

قال مخلوف في شجرة النور الزكية: «الإمام المتفنن العلامة العمدة المحقق الفهامة»[2].

فتظهر مكانة المؤلف العلمية من خلال كتابه (المنهل الأصفى) حيث برع في استخلاص الفوائد في شتى الفنون، وناقش القضايا التي وقف عندها أكابر العلماء بالحجة الدامغة والمنطق السليم.

المطلب الخامس: مؤلفاته

خَلَّف ابن أبي الشرف آثارا علمية منها:

- رسالة في المنطق، هي رسالة صغيرة لازالت مخطوطة في 7 ورقات.[3]
- رحلة إلى المشرق[4].

المطلب السادس: وفاته

جل الذين ترجموا لابن أبي الشرف التلمساني لم يذكروا تاريخ وفاته، قال التنبكتي: «ولم أقف

(1) - درة الحجال في أسماء الرّجال، م س، ص: 562. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 561.
(2)- شجرة النور الزكية، م س، (400/1).
(3)- توجد نسخة منها في دار الكتب المصرية تحت رقم 45 مجاميع حليم.
(4)- ذكرت في فهرسة مكتبة جامع الزيتونة الأعظم (269/2).



على وفاته»[1]. أو ذكروا حدودا تقريبية لحياته، قال التنبكتي في كفاية المحتاج: « وكان حيا في حدود العشرين وتسعمائة»[2]، وقال عبد الحي الكتاني: «كان حيا عام 902»[3].

لكن مخلوف حدد لنا تاريخ وفاته تحديدا دقيقا، قال في شجرة النور الزكية: « توفي سنة 921هـ (1515م)»فتكون وفاته إذن سنة تسعمائة وواحد وعشرين هجرية.

المحور الثاني: التعريف بالكتاب

المطلب الأول: تحقيق اسم الكتاب، وتوثيق نسبته إلى مؤلفه

لقد ثبتت نسبة الكتاب إلى مؤلفه محمد بن علي بن أبي الشرف التلمساني، وأن اسمه «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا» وذلك لما يلي:

-1 ذكر من ترجم لابن أبي الشرف التلمساني أن له شرحا على الشفا، ومن ذلك ما قال التنبكتي ونصه: «له تعليق على شفاء عياض في سفر سماه المنهل الأصفى في شرح ألفاظ الشفا لخصه من شرح العلامة الحافظ محمد بن الحسن أبركان، ومن شرح الزموري مع أشياء من كلام ابن مرزوق والشمني، كتب له على ظهره ابن غازي: طالعت بعض هذا المجموع فأعجبني، وذلك في عام ثمانية عشر»[4].

وما ذكره بدر الدين القرافي في توشيح الديباج ولفظه: «شرح الشفا للقاضي عياض وذكر فيه أنه أخذه عن شيخه المذكور، وعن شيخه أحمد الشهير بالدقون وذكر في ديباجة الشرح المذكور أنه اقتطفه من شرح العلامة محمد ابن الشيخ الصالح أبي الحسن بن مخلوف الزموري، وأضاف إلى ذلك من كلام الحافظ ابن الشيخ عرف بأبركان، قال: وربما أضفت إلى ذلك أشياء من كلام الشمني وابن مرزوق».[5]

وما ذكره أيضا مخلوف في شجرة النور الزكية قال: «شرح الشفا شرحا جيدا أسماه: المنهل

(1)- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 589

(2)- كفاية المحتاج، م س، (225/2).

(3)- المدخل إلى كتاب الشفا المدخل إلى كتاب الشفا، م س، ص: 145.

(4)- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 589

(5) - توشيح الديباج وحلية الابتهاج، م س، ص 199- 200.



الأصفى»[1]، وما ذكره أيضا عبد الحي الكتاني قال: «سماه: «المنهل الأصفا في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا» وهو موجود في المكتبة الكتانية في مجلدين، اشتمل على فوائد»[2].

وذكره حاجي خليفة في كشف الظنون قال: «وشرحه: أبو عبد الله: محمد بن علي بن أبي الشريف الحسني، التلمساني؛ سماه: «المنهل الأصفى، في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا». في مجلدين وهو من: أجود شروحه، فرغ: يوم الإثنين، رابع عشر من صفر، سنة 917، سبع عشرة وتسعمائة»[3]. وذكره بروكلمان في تاريخ الأدب العربي[4].

2 - وجود اسم المؤلف وتصريحه بتسمية الكتاب: «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا» في جميع النسخ الخطية التي وقفت عليها عند تحقيق الجزء الثاني.

3 - تسمية المؤلف لكتابه قال: «وهذا أوان الشروع فيما قصدت، وعلى الله سبحانه وتعالى توكلت، وبه استعنت، وسميته: «بالمنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا»»[5].

المطلب الثاني: أهمية الكتاب

يمكن إجمال قيمة هذا الكتاب العلمية فيما يلي:

أ - أنه شَرْح لكتاب الشفا للقاضي عياض الذي صار أصلا ومصدرا لمن جاء بعده ممن ألف في الشمائل النبوية.

ب- أنه جمع في هذا الشرح بين أربع شروح تعتبر من أنفس وأقدم الشروح لكتاب الشفا والتي لا يزال جلها مخطوطا إلى حد الآن، بل ومنها المفقود، قال ابن أبي الشرف التلمساني: «وبعد فلما من الله علي بقراءة كتاب «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» تأليف الامام العالم الحافظ المتبحر في فنون العلم عياض رحمه الله، ونفعنا وإياه بما علمنا استصعب علي فهمه وشرد عن إدراكي الركيك معظمه، نظرت ما أستعين به عليه وما يوصلني أو يقربني لديه، فلم أجد غير كتاب العالم الإمام

(1) - شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، م س، (400/1).

(2)- المدخل إلى كتاب الشفا، م س، ص: 145.

(3) - خليفة حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار المثنى، العراق، طبعة،1941م، (1054/2).

(4)- بروكلمان كارل تاريخ الأدب العربي تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، الطبعة الخامسة 1977 م، دار المعارف (270/6).

(5) - المنهل الأصفى، م س، ج1، اللوحة 2.



الحافظ عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يحيى بن معاوية بن عبد الله الزموري غفر الله له ورحمه، فاقتطفت منه ما تمس الحاجة إليه، وتركت باقيه لطول عبارته ولتكريرها في كثير منه، وأضفت إلى ذلك كثيرا من كلام العالم الحافظ أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشهير بالولاية والعلم والزهد أبي علي الحسن بن مخلوف الراشدي، المعروف بأبركان؛ إذ وضع عليه ثلاث شروحات: الكبير المسمى «بالغنية» في مجلدين، والذي يليه وهو المسمى «بالغنية الوسطى»، وإياه اعتمدت، وآخر أصغر منه جرما إلا أني لم أتمكن منه في الحال، وربما أضفت إلى كلامهما شيئا من كلام الشمني ومن كلام ابن مرزوق، تتميما لما شذ من كلامهما»[1].

ج- كثرة النقول عنه ممن جاء بعده، سواء من شارحي كتاب الشفا أو من غيرهم، فقد نقل عنه الملا علي القاري نقلا كثير حتى إن الناظر لشرحه يكاد يجزم أنه نسخة لشرح مؤلفنا مع تصويبات وتعقيبات، مرة بالتصريح بذكر ابن أبي الشرف التلمساني ومرة بالنقل عنه دون ذكر اسمه، وكان يذكره بلفظ « التلمساني»، ومن أمثلة ذلك:

- «وقال التلمساني: الشقاء العذاب وهو ممدود انتهى»[2].

- «(في خمسة فصول) بل في عشرة فصول على ما ذكره التلمساني»[3].

- «وذكر التلمساني أنه أبو علي واسمه الحسن بن عبد الله منسوب إلى بلدة سمرقند من أهل الظاهر»[4].

- «وأغرب التلمساني بقوله وهو العفو عما يشين ويعيب وتركه اختيارا»[5].

- «وقال التلمساني: كان مقعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عند العمود المخلق وكان لأصحابه مواضع فيه معروفة الأماكن»[6].

(1) - المنهل الأصفى، م س، ج1، اللوحة الأولى.

(2)- الهروي الملا علي القاري، شرح الشفا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ ، (14/1).

(3) - م ن، (31/1)

(4) - م ن، (40/1)

(5) - م ن، (151/1)

(6) - م ن، (353/1)



- «وذكر التلمساني أن النشرة هي علاج ورقية من مرض أو جنون»[1].

- «وقال التلمساني: وروي انخعاف بخاء معجمة أي ضعف واسترخاء»[2].

ونقل عنه الشهاب الخفاجي في «نسيم الرياض»، ومن أمثلة هذه النقول:

- «... فإن البطن إذا كان بارزا أو مضمرا لم يكن من الصفات الحسنة، وكذلك إذا برز أو تضامن وسواء الشيء قد يكون بمعنى وسطه، وليس بمراد كما قاله التلمساني»[3].

- «وقال التلمساني: الميم الثانية مثلثة ومعناه روح القدس»[4].

- «وقال التلمساني: هي المثفنة؛ من ثافنته: أعنته»[5].

ونقل الزبيدي عنه في «تاج العروس»، ومن أمثله هذه النقول:

- «وزاد ابن التلمساني أن الضم لغة تميم، والفتح لغة غيرهم.»[6].

- «وشنبوذ يصرف ولا يصرف، قاله ابن التلمساني.»[7].

- « ونقل قريبا منه ابن التلمساني في شرح الشفاء.»[8].

المحور الثالث: مصادر ومنهج المؤلف

المطلب الأول: مصادر المؤلف في كتابه

قال المؤلف في مقدمة كتابه: «وبعد فلما من الله علي بقراءة كتاب «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» تأليف الإمام العالم، الحافظ، المتبحر في فنون العلم، عياض رحمه الله ونفعنا وإياه بما علمنا، استصعب علي فهمه، وشرد عن إدراكي الركيك معظمه، نظرت ما أستعين به عليه، وما

(1) - م ن، (327/2)

(2) - م ن، (381/2)

(3) - الخفاجي شهاب الدين، نسيم الرياض، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى 2013م (517/1).

(4) - م ن، (282/3)

(5) - م ن، (277/4)

(6) - الزبيدي مرتضى، تاج العروس، طبعة الكويت، الطبعة الثانية، مادة (موت).

(7) - م ن، مادة (شنبذ).

(8) - م ن، مادة (زبر).



يوصلني أو يقربني لديه، فلم أجد غير كتاب العالم الإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يحيى بن معاوية بن عبد الله الزموري، غفر الله له ورحمه، فاقتطفت منه ما تمس الحاجة إليه، وتركت باقيه لطول عبارته ولتكريرها في كثير منه، وأضفت إلى ذلك كثيرا من كلام العالم، الحافظ، أبي عبد الله محمد بن الشيخ الشهير بالولاية والعلم والزهد أبي علي الحسن بن مخلوف الراشدي، المعروف بأبركان؛ إذ وضع عليه ثلاث شروحات: الكبير المسمى بالغنية في مجلدين، والذي يليه وهو المسمى بالغنية الوسطى، وإياه اعتمدت، وآخر أصغر منه جرما إلا أني لم أتمكن منه في الحال، وربما أضفت إلى كلامهما شيئا من كلام الشمني، ومن كلام ابن مرزوق تتميما لما شذ من كلامهما»[1].

صرح المؤلف في مقدمة تأليفه أنه نقل من أربع مصادر وهي:

- إيضاح اللبس والخفاء عن ألفاظ الشفاء للإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يحيى بن معاوية بن عبد الله الزموري[2]، مخطوط، قال عبد الحي الكتاني: «وقفت عليه بالصويرة، وهو مجلد ضخم»[3].

- الغنية الكبير لابن مخلوف الراشدي والمسمى «غنية أهل الصفا في شرح الشفا»[4]، ولكنه لم يعتمده في شرحه، وهو في مجلدين، كما ذكر المؤلف، وكذا من ترجموا له[5]، وهو مخطوط في مكتبة الرق المنشور تحت رقم 219/ السيرة النبوية[6].

(1) - المنهل الأصفى، م س، ج1، اللوحة الأولى.

(2)- عبد الله بن أحمد بن سعيد بن يحيى بن معاوية بن عبد الله الزموري، الشيخ الفقيه العالم المتفنن الحافظ المؤرخ الأديب العلامة ابن الفقيه أبي العباس، أخذ عن الإمام القوري وغيره، وكان ممن وصل إلى بلاد ولاتن المتصلة ببلاد السودان وأقرأ أهلها ولقي هناك فقهاءها فأثنى عليهم في العلم ثم رجع، وكان حيًا سنة ثمان وثمانين وثمانمائة. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 234. الحضيكي محمد بن أحمد، طبقات الحضيكي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006م، (413/2).

(3) - المدخل إلى كتاب الشفا، م س، ص: 145.

(4) ذكره: طاطمي طارق، «الشروح والمؤلفات على كتاب الشفا للقاضي عياض»، مجلة التراث، ع 2، ربيع الأول 1433 هـ - فبراير 2012م، ص: 1.

(5) - ينظر: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، ص: 543.

(6) - موقع الرق المنشور: تاريخ التصفح: (2021/7/9):

https://:alreq.app//com.ar/AuthoredBooks/AuthoredBook/ca8c6362-2811-40e6-8469-08d7856f1571



- الغنية الوسطى والصغرى لابن مخلوف الراشدي، المعروف بأبركان[1]، وقد أفاد بروكلمان أن منه قطعة في مكتبة الظاهرية، قال: «غريب الشفا لمحمد بن الحسن بن مخلوف، ومنه قطعة عن المذاهب في: دمشق الظاهرية 41/17»[2].

- «برح الخفا في شرح الشفا» لابن مرزوق[3]، وهو مخطوط في مكتبة الرق المنشور تحت رقم 219/ السيرة النبوية[4] ، ذكر ابن حجرأنه كان عنده وأطلع حفيده عليه عندما زاره في رحلته، وقال: «وقدم علينا حفيده محمد بن أحمد بن أبي عبد الله بن مرزوق القاهرة وحج بعد العشرين وكان قد وقع لي شرح الشفاء بخط جده فاتحفته به وسر به سرورا كثيرا»[5]، وذكر هذا الشرح أيضا لسان الدين ابن الخطيب وأنه استبحر فيه، وأكثر النقل وبذل الجهد[6]، إلا أنه لم يكمله حسب ما ذكره عبد الحي الكتاني في كتابه المدخل إلى كتاب الشفا[7]

- «مزيل الخفا عن ألفاظ الشفا» للشمني[8]، وهي حاشية على الشفا مطبوعة متداولة.

المطلب الثاني: مصادر المؤلف في كتابه:

اختلفت مصادر ابن أبي الشرف التلمساني المعتمدة في شرحه إلى مصادر حديثية وفقهية وأصولية ولغوية، ولا يمكن حصر جميعها لعدم التصريح بعناوينها في الغالب.

(1) - محمد بن الحسن بن مخلوف، الفقيه المحدث الرحالة أبو عبد الله الراشدى. توفى سنة 868. درة الحجال في أسماء الرّجال، م س، (295/2).

(2)- بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1977 م، (271/6).

(3) - محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن مرزوق العجيسي الفقيه المحدث الرحالة أبو عبد الله. أخذ عن ابن قنفد، وشرح العمدة، وكتاب الشفاء، ولقى بالمشرق أعلاما، توفى بالقاهرة ودفن بين ابن القاسم، وأشهب بالقرافة سنة 782 هجرية. درة الحجال في أسماء الرّجال، م س، (276/2).

(4) - موقع الرق المنشور: تاريخ التصفح: (2021/7/9):

https://app.alreq.com/ar/AuthoredBooks/AuthoredBook/318dbe15-5d44-44ef-aea3-08d78606bc8c

(5) - العسقلاني ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، طبعة 1349هـ، (96/5)

(6) - ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، طبعة 2003، (95/3).

(7) - المدخل إلى كتاب الشفا، م س، ص: 143.

(8) - أحمد بن محمد بن محمد بن حسن بن على بن يحيى بن محمد بن خلف الله بن خليفة: تقى الدين أبو العباس الشمنىّ القسنطينى الحنفى، ولد بالإسكندرية سنة 801، وقدم القاهرة مع والده، وكان من علماء المالكية، توفى، رحمه الله، قرب العشاء ليلة الأحد سابع عشر ذي الحجة سنة 872هـ.



1- المصادر الحديثية وعلومها وشروحها

- الموطأ للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل.
- الجامع الصحيح لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري.
- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري.
- جامع الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي.
- سنن أبي داود لسليمان بن أشعث السجستاني.
- سنن ابن ماجه لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني.
- سنن النسائي لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي.
- معرفة السنن والآثار لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي.
- السنن الكبرى لأحمد بن الحسين بن علي البيهقي.
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني.
- إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض.
- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ليحيى بن شرف النووي.
- فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني.
- تفسير غريب الموطأ لعبد الملك بن حبيب السلمي.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير.
- نوادر الأصول في أحاديث الرسول للحكيم الترمذي.
- التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول لابن الأثير.
- شرح السنة لمحيي السنة الحسين بن مسعود البغوي.



- معالم السنن لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي.

- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام لمحمد بن علي بن دقيق العيد.

- جزء ابن عرفة لأبي علي الحسن بن عرفة العبدي.

- التوضيح لشرح الجامع الصحيح لعمر بن علي بن أحمد الأنصاري، ابن الملقن.

- مصابيح السنة لمحيي السنة الحسين بن مسعود البغوي.

- معرفة أنواع علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح) لتقي الدين بن الصلاح.

- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي لمحمد بن إبراهيم بن جماعة.

2- المصادر اللغوية وشروحها

- القاموس المحيط لمحمد بن يعقوب الفيروز آبادي مجد الدين.

- تهذيب اللغة لمحمد بن أحمد بن الأزهري الهروي.

- كتب أبي بكر الزبيدي: مختصر العين، الواضح، طبقات النحويين واللغويين، وفيات الاعيان، لحن العامة.

- الغريبين في القرآن والحديث لأبي عبيد الهروي.

- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض.

- مطالع الأنوار على صحاح الآثار لأبي إسحاق ابن قرقول.

- حدائق الأزهار شرح مشارق الأنوار لوجيه الدين الصغاني مخطوط في في دار الكتب مصورا عن البلدية (1231/ ب) وفي جامعة الملك سعود(4408)، وله نسخ مخطوطة على شبكة الألوكة، وقد نوقش جزء منه في رسالة ماجستير، جامعة أم درمان الإسلامية، كلية أصول الدين، السودان سنة 2010.

- المغرب في ترتيب المعرب لناصر الدين المطرزي.

- غريب القرآن لابن قتيبة الدينوري.

- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية لإسماعيل بن حماد الجوهري.



- كتاب الأفعال لمحمد بن عبد العزيزبن القوطية.

- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير.

- غريب الحديث لابن قتيبة الدينوري.

- شرح الفصيح لابن هشام اللخمي.

- مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب لابن هشام الأنصاري.

- غريب القرآن للسجستاني.

- جمهرة اللغة لمحمد بن الحسن ابن دريد.

- تثقيف اللسان وتلقيح الجنان لعمر بن خلف بن مكي.

- الكتاب لسيبويه.

- فقه اللغة وسر العربية لأبي منصور الثعالبي.

- إصلاح المنطق لابن السكيت.

- درة الغواص في أوهام الخواص للحريري.

- التكملة والذيل على درة الغواص موهوب بن أحمد بن الحسن بن الخضر الجواليقي البغدادي.

3 – المصادر الأدبية:

- شرح مقامات الحريري للشريشي.

- آداب الكتاب لابن قتيبة.

- عيون الأخبار لابن قتيبة.

- الأدب المفرد لمحمد بن إسماعيل البخاري.

4 - المصادر التاريخية:

- المعارف لابن قتيبة.

- مروج الذهب ومعادن الجوهر للحسين بن علي المسعودي.



- تاريخ الرسل والملوك لمحمد بن جعفر الطبري.

- شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام لتقي الدين أبو الطيب محمد بن الشيخ العلامة شهاب الدين الحسني الفاسي.

- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين لمحمد بن أحمد الحسني الفاسي المكي.

- أخبار الزمان للحسين بن علي المسعودي.

- القرى لقاصد أم القرى لمحب الدين الطبري.

- المحبّر لمحمد بن حبيب.

- عيون المعارف وفنون أخبار الخلائف المعروف بتاريخ القضاعي للقضاعي.

5- مصادر البلدان:

- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري.

6 - مصادر السيرة النبوية:

- السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام.

- الروض الأنف لعبد الرحمن بن عبد الله السهيلي.

- عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس اليعمري.

- المقتفى في حل ألفاظ الشفا لبرهان الدين إبراهيم بن محمد الحلبي مخطوط يقع في مجلدين، توجد منه نسخة بالمكتبة الأحمدية بحلب برقم (182)، ونسخة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة برقم (4405) في 232 ورقة، وأيضا نسخة برقم (63) عن نسخة مكتبة الاسكوريال بأسبانيا.

- زبدة المقتفى في تحرير ألفاظ الشفا لشمس الدين محمد بن خليل القباقبي الأنطاكي الحنفي (ت 849هـ) ق: 275 س: 25 (90) مكتبة الأوقاف ببغداد،[1] 1065، ومنه نسخة بمكتبة جامعة الملك سعود بالرياض تحت رقم: 219 ق.[2]

(1) - طارق الفاطمي، جهود العلماء في تصنيف السيرة النبوية في القرنين الثامن والتاسع، مجلة الشفا، ع 1، ص: 39 ص: 39.

(2) - المدخل إلى كتاب الشفا المدخل إلى كتاب الشفا، م س، ص124.

- الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفا لمغلطاي.

- دلائل النبوة لأبي بكر البيهقي.

- السيرة النبوية للحافظ الدمياطي.

7 - مصادر التراجم والطبقات:

- تهذيب الأسماء واللغات للنووي.

- الرياض النضرة في مناقب العشرة لمحب الدين الطبري.

- ترتيب المدارك للقاضي عياض.

- الأنساب للسمعاني.

- معرفة الصحابة لابن منده.

- معرفة الصحابة لابي نعيم.

- الثقات لابن حبان.

- المجروحين لابن حبان.

- الجرح والتعديل لابي حاتم.

- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي.

- الكامل في الضعفاء لابن عدي.

- ميزان الاعتدال للذهبي.

- مرآة الزمان في تواريخ الأعيان لشمس الدين أبو المظفر المعروف ب «سبط ابن الجوزي».

- الطبقات الكبرى لابن سعد.

- الاستيعاب لابن عبد البر.

- تجريد أسماء الصحابة للذهبي.

- المؤتلف والمختلف للدارقطني.



8- المصادر التفسيرية:

- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة.
- الكشاف للزمخشري.
- معالم التنزيل للحسين بن مسعود البغوي.
- أحكام القرآن لابن العربي.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية.
- تفسير ابن عرفة لمحمد بن محمد بن عرفة.

9- المصادر الفقهية:

- مناسك الحج لابن تيمية.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين لمحيي الدين أبو زكريا النووي.
- أقضية رسول الله صلى الله عليه وسلم لابن فرج القرطبي.
- أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية.
- هداية السالك لابن جماعة.
- الاعلام بفوائد الأحكام لأبي عبد الله محمد بن علي بن حماد الصنهاجي.

10- المصادر الطبية:

- كتاب الصحة لجالينوس.

11- مصادر الرقائق:

- زهرة الرياض، ونزهة القلوب المراض في الموعظة، لسليمان بن داود الستيسيني.
- التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبي.
- سراج المهتدين في آداب الصالحين لابن العربي.
- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.



- مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي.

12- المصادر العقدية:

- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين لفخر الدين الرازي.

- الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري.

- قواعد التصوف لأحمد زروق.

- بيان تلبيس الجهمية لأبي العباس ابن تيمية.

- الغنية لطالبي الحق لعبد القادر الجيلاني.

تبين لي من خلال هذا التصنيف لهذه المصادر أن:

أ - هذه المصادر يمكن تصنيفها لنوعين:

- مصادر مشرقية: أي أن مصنفوها مشارقة: كالذهبي والدارقطني وغيرهم.

- مصادر مغربية: أي أن مصنفوها مغاربة: كابن عبد البر وابن عرفة وابن عطية.

ب - المؤلف استقى مادته العلمية من علوم مختلفة، فنجد الحديثية والفقهية واللغوية وغيرها، حتى إننا نجد المؤلف ينقل عن كتاب الطب لجالينوس نقلا بديعا، وهذا يدل على أهمية هذا المؤَلَّف مما جعل من جاء بعده ينقل منه.

المطلب الثالث: بيان المنهج الذي سلكه المؤلف رحمه الله

تناول المؤلف رحمه الله في شرحه لكتاب الشفا بحل عباراته وتوضيح مقفله، من غير تطويل ممل ولا اختصار مخل.

فتميز شرحه هذا بمنهج قوي، أظهر لنا ثراء الشارح العلمي في جانب اللغة والتاريخ والأعلام، وسعة اطلاعه وتمكنه من اللغة، تجلى ذلك من خلال عرضه لأقوال وآراء اللغويين مشهورها وشاذها وصحيحها وسقيمها، ونقلها من مصادرها والترجيح بينها.

ومن خلال دراستي لهذا الجزء من كتاب «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا»، تبين أن المؤلف – رحمه الله - اختار منهجا يلائم الغرض الذي من أجله ألف هذا الكتاب.



ويمكن إجمال منهج الشارح فيما يلي:

1 - درج المؤلف في شرحه على طريقة العلماء القدامى في شرح الكتب، وذلك بتقسيم كتاب الشفا إلى جمل أو كلمات مصدرا شرحها بقوله: قوله، ومن أمثلة ذلك:

- قوله: وأبُو مَعْن الرَّقَاشي[1].

- قوله هذا ممن قضى نحبه[2].

2 - وفي بعض الأحيان قد لا يصدر بقوله: قوله، وهذا قليل، ومن أمثلة ذلك:

- وضوءه بالفتح أي الماء الذي يفضل عن وضوئه[3].

- انتهرني أي زجرني يقال انتهره زجره[4].

أَبُو الفَضْلِ الجَوْهَرِي هو: عبد الله بن الحسن، كان من أهل مصر...

3 - يذكر الأقسام والأبواب والفصول دون تصديرها بكلمة: قوله، ومن أمثلة ذلك:

- الفصل الخامس من الباب الثالث من القسم الثاني[5].

- الباب الرابع من القسم الثاني[6].

فإذا كان هناك كلام دون عنوان القسم أو الفصل أو الباب يكتب القسم أو الفصل أو الباب ثم يقول: «قوله» ليتم بقية العنوان، ومن أمثلة ذلك:

- الفصل الثاني من الباب الرابع من القسم الثاني وهو قوله اعلم أن الصلاة على النبي صلى الله عليه فرض على الجملة[7].

4 - تتبع ابن أبي الشرف التلمساني الفوائد اللغوية والأدبية، فمن أغراض تأليف المنهل الأصفى

(1) - المنهل الأصفى، م س، لوحة 193 أ (نسخة الزاوية العياشية).
(2) - م ن، لوحة 193 ب (نسخة الزاوية العياشية).
(3) - نفسه.
(4) - م ن، لوحة 195 ب (نسخة الزاوية العياشية).
(5) - نفسه.
(6) - م ن، لوحة 202 أ.
(7) - م ن، لوحة 202 أ.



كما بينها المؤلف في مطلع هذا الكتاب شرح مغلق الألفاظ والعبارات، فيبدأ أولا بتحريره ضبط الكلمة شكلا سواء كانت كلمة لغوية، أو علما من الأعلام، ثم يذكر الروايات الأخرى في ضبطها، ثم يرجح الصواب منها، وأحيانا يكتفي بضبط اللفظ أو العبارة دون ذكر الروايات الأخرى، ومن أمثلة ذلك:

- كما حُمِل بضم الحاء المهملة وكسر الميم المشددة[1].

- القِنْديل بالكسر والنون أصل أو زائد[2].

- وقد يضبط اللفظ ويذكر الروايات الأخرى دون ترجيح.

5 - اعتمد المصنف في بيان معاني الألفاظ على أئمة اللغة كالزجاج وسيبويه وابن الأنباري وابن الأعرابي وابن دريد والجوهري وأبو بكر الزبيدي، ومن أمثلة ذلك:

- ظِئْرَاهُ هو بالظاء المشالة المنقوطة وبكسر الظاء وبعدها ياء مهموزة، ولفظه مثنى والظئر المتخذ للولد، قال الزبيدي: اضطرأت لولدي ظئرا: اتخذتها وهي في وزن افتعلت، وظأرتْ فلانة اتخذت ولدا للرضاع، والظُّؤور: الناقة تظأر على غير ولدها أي تعطف والجمع ظُؤار، وأظأر وأصلها المرأة ولكنه لما كان يرجع إلى العطف والحنو قيل في الرجل ظئرا وأصل ما مصه الصبي من الرجال لأن اللبن له فقيل فيه ذلك، والأول أولى[3].

- دجلة بفتح الدال ويكسر نهر بالعراق ولا يدخلها الألف واللام سميت دجلة لأنها تغطي الأرض بها فيها، قال ابن دريد: كل شيء غططيته فقد دجلته قال: والدجال من هذا اشتقاقه لأنه يغطي الأرض بالجمع الكثير[4]

6 - جنح المؤلف رحمه الله إلى إعراب العبارة أو اللفظ ومحله في الجملة ولو لم يذكرها كاملة؛ لرفع اللبس وللزيادة في التوضيح والبيان ، ومن أمثلته:

- أَرْبَعُ صَلَوَاتٍ إِلَى آخِرِهِ أربع: مرفوع، خبر إنّ، والظهر: مرفوع أيضا على البدل، وما بعدها معطوف عليها، هذا مذهب الكوفيين، وأما على قول سيبويه فأربع: منصوب بإعمال ترك[5].

(1) - المنهل الأصفى، م س، لوحة 204 ب.

(2) - م ن، لوحة 209 أ.

(3) - م ن، لوحة 181 أ (نسخة الزاوية العياشية)

(4) - م ن، لوحة 149 ب (نسخة الزاوية العياشية)

(5) - م ن، لوحة 219 أ.



7 - ترجم المؤلف لكل الرواة والأعلام الذين ذكرهم القاضي عياض في متن (الشفا)، حيث كان يذكر اسم كل عَلَم ونسبه ونسبته، وحرص على ضبط الأسماء المشكلة والمشتبهة، ويبين أصل النسبة إذا كانت تميز ذلك العلَم، كالأزدي والهروي والكلبي والأسدي والسلمي، ثم يختم بسنة وفاته، ومن الأمثلة:

- حدثنا عُبَيْدَةُ بْنُ أَبِي رَائطَة في أصل المؤلف: عبيْدة، بالتصغير، ورائطة: فاعلة، والطاء مهملة، وبعد الألف همزة، وصوابه: عبيدة بالفتح، وبه ذكره الدارقطني قال: «عبيدة بن أبي رايطة، الكوفي، نزل البصرة، يروي عن عبد الملك بن عمير وعاصم بن أبي النجود، وأبي حميدة الظاعني»، قال الشيخ الحلبي: وضم العين فيه خطأ، والصواب: فتح العين، ولا أستحضر فيه خلافا[1].

كما أنه يورد أقوال النقاد في الأعلام كابن أبي حاتم والذهبي وغيرهم، إما بالتعديل أو التجريح، إذا ذكروا في سلسة إسناد، ولعله منهج ارتضاه المؤلف لبيان درجة الحديث بعد معرفة رجال سلسلة الإسناد.

8 - وأحيانا يضعف ويجرح دون الرجوع إلى أقوال النقاد في ذلك، مما يدل على سعة اطلاعه وباعه الطويل في نقد الحديث، ومن أمثلته:

- المُهَلَّبُ بْنُ قَبَالَة بفتح القاف والباء الموحدة الخفيفة، وباللام، وروي: هُلْبُ بن قنافة، بضم الهاء وسكون اللام وآخره موحدة كقُفل، وقُنَافَة بضم القاف وفتح النون مخففة وبالفاء، وكذلك ذكره أبو عُمر، وهو الصواب، ولعلهما قصتان لرجلين، وقال الطبري: « هو المهلب بن يزيد بن عدي بن قنافة بن عدي بن عبد شمس بن عوف هو الطائي، وفد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أقرع، فمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم برأسه فنبت شعره، فسمي المهلَّب»[2]

9 - نقد ودراسة الأحاديث النبوية: اهتم ابن أبي الشرف التلمساني بتوثيق الأحاديث وتخريجها، وأحيانا يُظهر ترجيحه في الحكم على الحديث على طريقة المحدثين، ومن أمثلته:

- عن زَيْدِ بْنِ الحُبَابِ بضم الحاء المهملة وبِبائين موحدين، سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، قيل: هو وهم، قال بعضهم: هذا وهم لا غبار عليه، قال العزفي: والحديث محفوظ من رواية وفاء بن شُرَيح الحَضْرَمي عن رُويفِع بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وقال غيره: كذا وقع عند

(1) - المنهل الأصفى، م س، لوحة: 250 ب.

(2) - م ن، لوحة رقم: 161أ.



المؤلف، وزَيدٌ دون طبقة التابعين، وقد أخرج التُّمَيرِي بمعناه وبلفظه عن رويفع بن ثابت الأنصاري، قال البخاري: «مات زيد ابن الحباب سنة ثلاث ومائتين»[1]، روى عن سفيان الثوري حديث: (إِنَّ للهِ مَلَائِكَةً سَيَّاحِينَ فِي الأَرْضِ)[2]، قال بعضهم: هو وهم، وهو حديث مُعْضَلٌ، وهو زيد بن الحباب عن ابن لهيعة عن بكر بن سوادة عن زياد بن نعيم عن وفاء بن شريح الحضرمي عن رويفع بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، قيل: إنما حذف منه المؤلف الإسناد لضعفه وفيه نظر، وقيل: لما علم أن زيد ليس في طبقة التابعين علم أن قائل: «سمعت» ليس هو، وفيه نظر، وقوله: «معضل» لا يصح؛ لأن المعضل هو المحذوف الإسناد، ولا يقال فيه: «سمعت»، و«سمعت» في المعضل كذب، وليس من المعضل في شيء، والصواب: أنه وَهْمٌ، ولو حذف «سمعت» لكان للتأويل وجه، وقد قال مالك رحمه الله: كل كلام فيه مقبول ومردود إلا كلام صاحب هذا القبر، يعني: رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحديث: «سياحين» رواه زيد بن الحباب عن سفيان عن عبد الله بن السائب عن زاذان عن عبد الله بن مسعود، هكذا رواه وكيع وعبد الرزاق ومعاذ بن معاذ وعبد الله بن المبارك والفضل بن دَكين وعبد العزيز بن أبي رُوَّاد وعبد الله بن موسى عن سفيان، ورواه الأعمش عن عبد الله بن السائب عن زاذان عن عبد الله، ورواه جرير عن حسين الخلقاني عن ابن السائب عن زاذان عن عبد الله، ورواه محمد بن الحسن، الأسدي، أبو جعفر التلّ عن سفيان هو الثوري عن ابن السائب عن زاذان عن علي، والصواب عن ابن مسعود.

- الشمني: وأجيب بأن المصنف عند كتابته أسقط ما عدا زيد بن الحباب؛ لأنه لا غرض له في ذكر الرواة، وبقي زيد بن الحباب أن النبي صلى الله عليه وسلم فتأمله، فقد أضرب عن قوله: «سمعت» وهو وجه الاعتراض[3].

10 - يبين ما أبهم من كتاب الشفا، سواء كان الإبهام في الألفاظ أو الأعلام، ومن أمثلته:

- نَافِعٌ هو ابن عمرو القرشي[4]

(1) - البخاري أبو عبد الله التاريخ الكبير، تحقيق هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف العثمانية، (391/3)

(2) - أخرجه النسائي في السنن الكبرى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، طبعة 1986م، كتاب السهو باب السلام على النبي صلى الله عليه وسلم قال: عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن لله ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام»، (43/3).

(3) - المنهل الأصفى، م س، ج1، لوحة 206 أ.

(4) - نفسه.



11 - عنايته بالأخبار التاريخية والسيرة النبوية، دل على ذلك تعدد المصادر التاريخية وكذا مصادر السيرة النبوية التي صرح بالنقل منها، ومن أمثلته ما أورده مطولا في تاريخ خلفاء بني أمية وكذا تاريخ خلفاء بني العباس .

اعتنى أيضا المؤلف بالكشف عما أبهم في أخبار السيرة.

12 - استدل بكلام أهل التصوف كالغزالي والقشيري وأبي الحسن الشاذلي وأحمد زروق، فينقل من أقولهم ويحيل على مؤلفاتهم، ومن أمثلته:

- فَاطِمَةُ اختلف في عائشة وخديجة أيهما أفضل، فقيل: خديجة، وقيل: عائشة، والأول المختار، وقيل: إن عائشة أفضل من فاطمة، والحق أن بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقاومها شيء، فهي أفضل من أمها، ومن عائشة وسائر النساء، وقد قال الشيخ العالم المتصوف أبو العباس أحمد الزروقي[1]: «أحكام الصفات الربانية لا تتبدل، وآثارها لا تنقض، فمن ثَمّ قال الحاتمي[2] رحمه الله: يعتقد في أهل البيت أن الله تعالى تجاوز عن جميع سيئاتهم، لا بعمل عملوه، ولا بصالح قدموه، بل سابق عناية من الله لهم؛ إذ قال تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا﴾[3] الآية، فعلق الحكم بالإرادة التي لا تتبدل أحكامها، فلا يحل لمسلم أن يتَنَقّص، ولا أن يشنأ عِرض مَن شهد الله تعالى بتطهيره وذهاب الرجس عنه.

والعقوق لا يخرج من النسبة، ما لم يذهب أصل النسبة، وهو الإيمان، وما تعين عليهم من الحقوق، فأيدينا فيهم نائبة عن الشريعة. وما نحن في ذلك إلا كالعبد يؤدب ابن سيده بإذنه، فيقوم بأمر السيد ولا يهمل فضل ولد، وقد قال تعالى: ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير﴾[4] قال ابن عباس: أي إلا أن تؤذوا قرابتي، وما نزل بنا من قِبَلهم من الظلم نزله منزلة

(1) - أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى الشهاب البرنسي المغربي الفاسي المالكي ويعرف بزروق، توفي بتكرين من عمل طرابلس في صفر عام تسعة وتسعين وثمانمائة. الضوء اللامع(222/1). نيل الابتهاج بتطريز الديباج، م س، (132/1)

(2) - محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، الحاتمي، المرسي، ابن عربي، نزيل دمشق، توفي في ربيع الآخر، سنة ثمان وثلاثين وست مائة. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ/ 1985م، (310/16).

(3) - سورة الأحزاب، الآية : 33.

(4) - سورة الشورى، الآية : 30.



القضاء الذي لا سبب له، إذ قال عليه الصلاة والسلام: «فَاطِمَةُ بُضْعَةٌ مِنِّي يُرِيبني مَا يُرِيبُهَا»[1]، وللجزء من الحرمة ما للكل، وقد قال تعالى:﴿وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغ أشدهما﴾[2]، فأثنى بصلاح الأب، فما ظنك بنبوّته.

إذا كان هذا في أولاد الصالحين، فما ظنك بأولاد الأولياء؟ وإذا كان هذا في أولاد الأولياء، فما ظنك بأولاد الأنبياء؟ وإذا كان هذا في أولاد الأنبياء فما يكون في أولاد المرسلين؟ بل قل، بماذا تعبر عن أولاد سيد المرسلين؟ فبان أن لهم من الفضل ما لا يقدِرُ قدره غير من خصصهم به، فافهم»[3].

خاتمة:

- يعتبر «المنهل الأصفى في شرح ما تمس الحاجة إليه من ألفاظ الشفا»من أهم ما ألف في شروح الشفا في القرن العاشر الهجري، وأنه تراث يحتاج إلى تحقيق ونشر.

- يبين لنا هذا الشرح نبوغ علماء الغرب الإسلامي في مؤلفاتهم.

- المنهل الأصفى شرح مستوعب لشروح الشفا السابقة.

- المنهل الأصفى أكثر شروح الشفا مادة وأوسعها مناقشة للقضايا اللغوية والتاريخية والفقهية.

- المنهل الأصفى بحاجة إلى فريق من الباحثين لإتمام تحقيقه في رسائل جامعية.

- ناقش ابن أبي الشرف التلمساني عددا من القضايا اللغوية التي تستحق الجمع والدراسة في أبحاث مستقلة.

المصادر والمراجع:

- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، طبعة 1349هـ.

(1) - النسائي السنن الكبرى، م س، كتاب المناقب، مناقب فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم رضي الله عنها (ح 8312). البخاري في الجامع الصحيح، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، طبعة 1311 هـ، كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، (ح3714) بلفظ: «فاطمة بضعة مني، فمن أغضبها أغضبني» كتاب أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم باب مناقب قرابة رسول الله صلى الله عليه وسلم (ح3714).

(2) - سورة الكهف، الآية: 82.

(3) - المنهل الأصفى، م س، ج1، لوحة 251.



- ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، طبعة 2003.

- ابن فرحون إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار التراث للطبع والنشر، القاهرة.

- ابن القاضي أحمد بن محمد المكناسي، درة الحجال في أسماء الرّجال، دار التراث (القاهرة) - المكتبة العتيقة (تونس)، الطبعة: الأولى، 1391 هـ - 1971م.

- البخاري أبو عبد الله، التاريخ الكبير، تحقيق هاشم الندوي وآخرون، دائرة المعارف العثمانية.

- البخاري أبو عبد الله، في الجامع الصحيح، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، طبعة 1311 هـ.

- بروكلمان كارل، تاريخ الأدب العربي تاريخ الأدب العربي، دار المعارف، الطبعة الخامسة، 1977م.

- التنبكتي أحمد بابا، كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، طبعة 1421هـ / 2000م.

- التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكتاب، ليبيا، الطبعة الثانية، 2000م.

- الحضيكي محمد بن أحمد، طبقات الحضيكي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006 م.

- الحموي ياقوت، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995م.

- الخفاجي شهاب الدين، نسيم الرياض، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، 2013م.

- خليفة حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار المثنى، العراق، طبعة 1941م.

- الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ / 1985 م.

- القرافي محمد بن يحيى، توشيح الديباج وحلية الابتهاج، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

- الكتاني عبد الحي، فهرس الفهارس، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1982م.



- الكتاني عبد الحي، المدخل إلى كتاب الشفا المدخل إلى كتاب الشفا، دار الحديث الكتانية، المغرب، الطبعة الأولى، 2015 م.

- الكتاني محمد بن جعفر، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى، 2004 م.

- مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

- النسائي أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، طبعة 1986م.

- الهروي الملا علي القاري، شرح الشفا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 ه.

المقالات:

- طاطمي طارق، «الشروح والمؤلفات على كتاب الشفا للقاضي عياض»، مجلة التراث، العدد الثاني: ربيع الأول 1433 ه - فبراير 2012م.

- الفاطمي طارق، «جهود العلماء في تصنيف السيرة النبوية في القرنين الثامن والتاسع»، مجلة الشفا، العدد الأول.

المو اقع الإلكترونية:

- موقع الرق المنشور: تاريخ التصفح: (9/7/2021):

- https://app.alreq.com/ar/AuthoredBooks/AuthoredBook/ca8c6362-2811-40e6-8469-08d7856f1571

- https://app.alreq.com/ar/AuthoredBooks/AuthoredBook/318dbe15-5d44-44ef-aea3-08d78606bc8c



أطروحات ورسائل

Theses



تقرير حول أطروحة بعنوان:

«إشكالية العلاقة بين علمي الكلام والتصوف بالغرب الإسلامي»

عزيز أمغار - المغرب

نوقشت صبيحة يوم الثلاثاء 15 دجنبر 2021 بمدرج العلامة محمد حدو أمزيان برحاب كلية أصول الدين بتطوان بتطوان أطروحة دكتوراه في موضوع: «إشكالية العلاقة بين علمي الكلام والتصوف بالغرب الإسلامي»، والتي أعدها الطالب الباحث: عزيز أمغار تحت إشراف الأستاذ الدكتور توفيق الغلبزوري، وقد تكونت لجنة المناقشة من السادة الأساتذة:

- الأستاذ الدكتور محمد الشنتوف، رئيسا.
- الأستاذ الدكتور إبراهيم إمونن عضوا.
- الأستاذ الدكتور أحمد الفراك، عضوا.
- الأستاذ الدكتور أحمد الفقيري، عضوا.
- الأستاذ الدكتور عبد الصمد الكلموسي، عضوا.

وبعد المداولة قررت اللجنة العلمية منح الباحث شهادة الدكتوراه بميزة مشرف جدا.

وفيما يلي نص التقرير الذي قدمه الباحث أمام أعضاء لجنة المناقشة:

الحمد لله حمدا يرفع به عنا غشاوة الجهل، ويتفضل به علينا بنعمة القرب والوصل، ويزيح عنا به في سبيل العلم والمعرفة كل قفل، وينير لنا بنور رحمته وامتنانه القلب والعقل، ويجمع بهذا البحث ما أشكل بين علمي الكلام والتصوف من قول، ويجعل طريقنا على ما كان عليه منهج نبينا الأمثل، سبحانه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وصلى الله على سيدنا محمد خير مرسل، الذي هدى به الخلق، ورفع به عنا الشرك والظلم والغل، وأرسى به نور الهداية والعدل، وبعد:

فقد عرفت العلوم الإسلامية تقسيمات متعددة، وتفريعات متجددة، ما بعد الرعيل الأول من



هذه الأمة، فظهرت مسميات واصطلاحات لم تعرف في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أدت إليها ضرورة منهجية وعلمية، فعمل علماء الإسلام على تأثيث العلوم الإسلامية، وإفراد كل علم ببيان أصوله ومناهجه، والغاية من كل علم، بسبب ظهور بعض الإشكالات الفكرية التي عالجوها وفق التقسيم المذكور الذي بينوا من خلاله مرمى كل علم، ووظيفته المرتقبة وفق منهج متكامل.

ومع مرور الزمان ظهرت نتائج غير مرغوب فيها، بين رواد التخصصات المختلفة، حيث أدى إلى ادعاء كل صاحب علم أو تخصص بحيازته للمنهج الأسلم والأصوب، دون سواه؛ فالفقهاء قالوا بأن الفقه سبيل للنجاة، وأهل الحديث قالوا بأن منهجهم هو الأسلم، والمتكلمون قالوا برفعة قدر هذا العلم على باقي العلوم، كما أن المتصوفة اتهموا باقي أصحاب التخصصات بوقوعهم في الشرك الخفي لعدم تزكية أنفسهم عن طريق التصوف، وهكذا ظهرت الاختلافات بين علماء الإسلام فيما يخص العلاقة بين العلوم.

وكان لعلمي الكلام والتصوف نصيب كبير من هذا الاختلاف، سواء في العالم الإسلامي برمته، أو في الغرب الإسلامي خاصة. وهذا الاختلاف أدى إلى ظهور إشكالات وتساؤلات على مستوى المناهج والقضايا، وكذا على مستوى الغايات والأهداف.

أما عن دواعي اختيار البحث فترجع إلى أسباب كثيرة، أهمها:

- بيان ما استشكل من علاقة بين قضايا علم الكلام والتصوف في الغرب الإسلامي، وخاصة أن هذا الإشكال قد شغل الساحة الفكرية المغربية، وكثر فيها النزاع والخلاف بين كثير من الباحثين.

- الوقوف على مواطن التكامل المعرفي والمنهجي بين علمي الكلام والتصوف في كتب علماء الغرب الإسلامي، والوقوف على سبل الجمع، ومناهج التوفيق بين العلمين، إبراز ملامح التميز في التجربة المغربية.

- محاولة الإجابة على إشكال التناقض بين بعض مضامين علم الكلام والتصوف، وخاصة فيما يخص بعض الإضافات الصوفية في مجال العقيدة على مستوى النبوات، وذلك بإثبات عقيدة النور المحمدي، ووسطيته وحاجبيته.

- محاولة الإجابة على سؤال لطالما أشغل البال، وأقلق الفؤاد فيما يخص علمية المنهج الصوفي،



ومدى اعتماد العلماء عليه في تقرير المعارف، وخاصة أن التجارب تثبت أن العلوم الذوقية حقيقية، غير أنها لا يمكن الاستدلال عليها بأدلة عقلية منطقية ملموسة.

ـ تبين أحوال العلماء المحققين الذين جمعوا بين علمي الكلام والتصوف بالغرب الإسلامي، وكذا الذين اختصوا بأحد العلمين دون الآخر.

من الدراسات السابقة التي لها علاقة بعنوان البحث:

. أطروحة جامعية بعنوان « ملامح الدرس العقدي عند صوفية الغرب الإسلامي: الشيخ أحمد زروق نموذجا» للباحث هشام الحليمي، ومن خلال العنوان يتبين أن الباحث تطرق إلى بعض ملامح الدرس العقيدي في كتب الصوفية بالغرب الإسلامي، وقد جعل من مؤلفات الشيخ زروق موضعا لإبراز هذه الملامح.

. مقال للدكتور جمال علال البختي في مشاركة له في كتاب حول شخصية ابن مشيش، أصدرته جمعية تطاون أسمير، بعنوان « القضايا العقدية بين المتكلمين والصوفية، قراءة كلامية في منهج ومضامين الصلاة المشيشية».

. كتاب أصدره مركز أبي الأشعري نتيجة يوم دراسي حول العقيدة والتصوف عند الشيخ ابن عجيبة، وذلك بمشاركة مجموعة من الباحثين الذين تناولوا فكر ابن عجيبة بالدراسة والتحليل، سواء على مستوى التصوف أو على مستوى العقيدة.

وكذا إشارات للمستشرق دي بور إلى علاقة علم الكلام بالتصوف في عبارات، تناول من خلالها هذا الإشكال الواقع بين العلمين، وحيرة الناس في تذوق العقائد الإيمانية بعد إثباتها بالأدلة الكلامية العقلية، وذلك في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام، في معرض حديثه عن الإمام الغزالي.

وهذه جملة المناهج المعتمدة في البحث:

ـ المنهج الوصفي: وقد اعتمدت عليه في الدراسة الوصفية لمضامين ومناهج كلا العلمين، بحيث وقفت على مناهج المتكلمين بالغرب الإسلامي، وقضايا علم الكلام. كما تتبعت مناهج المتصوفة وقضايا التصوف بالغرب الإسلامي. لأنتقل بعد ذلك إلى التحليل والمناقشة.

ـ المنهج التحليلي: فقد وظفته في بيان مناهج المتكلمين وقضايا علم الكلام، والوقوف على أهم ما يمكن أن يخدم إشكالات البحث، كما قمت بتحليل مناهج المتصوفة وقضايا التصوف واستمدادات

كل علم على حدة، وأبرزت من خلاله المواطن التي استشكلت في العلاقة بين علمي الكلام والتصوف بالغرب الإسلامي، سواء على مستوى المناهج، أو على مستوى المضامين والقضايا. وللإجابة على إشكالات البحث، عمدت إلى استعمال المنهج التكاملي.

المنهج المقارن: بحيث حاولت من خلاله ربط منهج علم الكلام بالمنهج الصوفي، وذلك بالتداخل بين ما هو عقلي بما هو ذوقي، كما أن هناك تكامل على مستوى المضامين، بحيث أن قضايا علم الكلام هي بداية في الغوص في قضايا التصوف. وهكذا فقد حاولت الإجابة على إشكالية العلاقة من خلال إعمال النظرة التكاملية التي يجب إعمالها في معالجة ما تفرق في العلوم الإسلامية، كون العلوم الإسلامية متداخلة متكاملة تخدم نفس الغاية، ونفس المقصد.

ومن الصعوبات التي اعترضت وجهة البحث:

الصعوبات الذاتية يمكن إجمالها في ضيق الجانب المادي الذي أثرت سلبا على عملية البحث، وذلك لتعذر السفر إلى المكتبات الوطنية التي تحتوي على المصادر والمراجع النفيسة، وكذا صعوبة شراء كل المصادر والمراجع التي لها تعلق بموضوع البحث.

وأما الصعوبات الموضوعية التي اعترضت البحث، فهي كالآتي:

قلة المصادر التي تعالج العلاقة التي تربط علم الكلام بالتصوف، إلا بعض الإشارات هنا وهناك، كان من الصعب الوصول إليها، بحيث تطلب ذلك مطالعة كتب كثيرة، وتتبع بعض الإشارات التي تعين على فهم العلاقة التي تجمع علم الكلام بالتصوف.

وأما العقبة الثانية التي واجهت بناء البحث، تمثلت في إشكال تحديد المصطلح الصوفي الذي لا ينضبط للمعايير العلمية المعروفة، كون كل تجربة وقفت في حد من حدود المعرفة الصوفية، وطبعت المصطلح بذلك المقام، فكان من الصعب الإلمام بالمعنى الجامع، إلا باعتماد اصطلاحات المحققين من الصوفية.

وأما فيما يخص العقبة الثالثة التي واجهت البحث، فهي طبيعة الإشكالات التي تناولها البحث بالتحليل والمناقشة، سواء على مستوى المناهج التي اعتمدها كلا الطرفين، أو على مستوى المضامين، أو على مستوى الغايات المرجوة من كل علم، فكان اللجوء إلى المنهج التكاملي سبيلا لمعالجة هذه



الإشكالات، غير أنها ستبقى عالقة على مستوى السلوك، كون المعرفة الصوفية متوقفة على الذوق، ومن لم يذق لا يستطيع أن يفهم طبيعة العلاقة التي يجب أن تحكم علمي الكلام والتصوف.

أما الإشكالات التي يجيب عنها البحث، فهي:

الأولى: تكمن في العلاقة التي تجمع العلمين من ناحية اختلاف المناهج، بحيث أن علم الكلام يعتمد على المنهج العقلي، والتصوف على المنهج الذوقي، وتباين هذين المنهجين من ناحية الوسائل والمضامين والغايات.

والثانية: تكمن في وظيفة كل علم على حدة، وهل استفاد أحدهم من الآخر، أم أنه كانت هناك قطيعة وانفصال؟ وهل وظف الصوفية المنهج الكلامي فيما تذوقوه من معارف. وأيضا هل وظف المتكلمون المنهج الصوفي في تقرير العقائد؟

والثالثة: فإلى أي حد يمكن القول بتداخل وافتراق المضامين الكلامية، والمضامين الصوفية بالغرب الإسلامي، وهل المبادئ العقدية الصوفية تتوافق والمبادئ العقدية لأهل الكلام الأشاعرة في الثوابت والنسق.

وقد انتهى البحث إلى الخطة الآتية:

مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، وتحت كل باب فصول ومباحث ومطالب. وبيان ذلك على الشكل الآتي:

فالمقدمة بينت فيها الإطار العام للبحث، وكذا دواعي اختيار البحث، والدراسات السابقة التي تلامس موضوع البحث، ونوعية المصادر والمراجع التي اعتمدتها في البحث، كما بينت فيها خطة البحث، وأهم الإشكالات التي يجيب عنها البحث.

وأما الباب الأول فقد خصصته لدراسة مفاهيمية، وقد دعت الضرورة المنهجية إلى دراسة مفهومي علم الكلام وعلم التصوف، وذلك ببيان المكونات العشرة لكل علم على حدة، وقسمته إلى فصلين.

فالفصل الأول جعلته لدراسة مفهوم علم الكلام من حيث التعريف، والموضوع والفائدة والرتبة وحكم الاشتغال به، والواضع والنسبة والاستمداد. وذيلت هذا الفصل بثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب تناولت فيها المسائل التي يشملها علم الكلام.



والفصل الثاني بينت فيه مفهوم علم التصوف، وكذا موضوعه، وفائدته ورتبته بين العلوم وحكمه، وتاريخ نشأته ومسائله التي يتكون منها وكذا استمداداته المعرفية. وقسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب.

وأما الباب الثاني فقد تناولت فيه القضايا المعتبرة في كل علم على حدة، فخصصت الفصل الأول بالقضايا المعتبرة بعلم الكلام، وقسمت الفصل الأول إلى ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب مبينا بذلك جل قضايا علم الكلام ومكوناتها.

وأما الفصل الثاني من الباب الثاني فقد تعرضت فيه للقضايا المعتبرة في علم التصوف، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاثة مطالب.

والفصل الثالث، فقد جعلته لبيان مكامن الاختلاف ومواطن الاجتماع بين علمي الكلام والتصوف، وقد قسمت هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، وتحت كل مبحث ثلاث مطالب.

أما فيما يخص الباب الثالث فقد تناولت فيه إشكالية العلاقة بين القضايا الكلامية والصوفية في الغرب الإسلامي، وقد قسمته إلى ثلاثة فصول. ففي الفصل الأول ناقشت الإشكالات الحاصلة على مستوى المناهج بين علمي الكلام والتصوف، فتعرضت في المبحث الأول لإشكالات المنهج الكلامي، والمبحث الثاني لإشكالات المنهج الذوقي الصوفي، والمبحث الثالث حاولت فيه بيان سبل الجمع بين المنهجين.

والفصل الثاني فقد تناولت فيه إشكالية العلاقة بين علم الكلام والتصوف على مستوى قضية الإلهيات. وقسمته إلى ثلاثة مباحث، وتحث كل مبحث ثلاثة مطالب.

أما الفصل الثالث من الباب الثالث، فقد تناولت فيه إشكالية العلاقة بين علمي الكلام والتصوف على مستوى السمعيات والنبوات، وقد قسمته إلى ثلاث مباحث، وتحت كل مبحث ثلاث مطالب.

والخاتمة تضمنت أهم نتائج البحث.

وأما الفهارس فشملت ستة مجالات:

- فهرس للآيات القرآنية.
- فهرس للأحاديث النبوية.



- فهرس للأبيات الشعرية.
- فهرس المصطلحات والمفاهيم.
- فهرس المصادر والمراجع.
- فهرس المحتويات.

وأما عن نوعية المصادر والمراجع التي اعتمدت في الأطروحة؛ فطبيعة البحث استوجبت الاعتماد على مصادر متنوعة ومختلفة في المجال، وخاصة أن الدراسة اشتملت على مجالين مختلفين من العلوم الإسلامية.

ولذا اعتمدت على المصادر والمراجع المتخصصة في علم العقيدة وعلم الكلام، في الغرب الإسلامي، وكذا المصادر الكلامية المشرقية التي استمد منها متكلمي الغرب الإسلامي.

كما اعتمدت المصادر والمراجع التي تتناول علم التصوف، سواء التي ألفها الصوفية من علماء الغرب الإسلامي، وكذا المشارقة الذين استمد منهم المغاربة، أو المراجع التي تناولت التصوف بالدراسة والنقد والبحث.

بالإضافة إلى الموسوعات المتخصصة في التعريف باصطلاحات كل علم، وكذا المجلات والدوريات التي لها تعلق بموضوع البحث.

وهكذا فإن طبيعة المصادر والمراجع مشتركة بين علمي الكلام والتصوف بالغرب الإسلامي.

من أهم الاستنتاجات التي توصل إليها الباحث في ختام الأطروحة:

أ) النتيجة الأولى تكمن في أن المنهج العقلي، والمنهج الذوقي منتظمان في عقد متكامل عند علماء الغرب الإسلامي. وأن الإشكالات التي أثيرت حول افتراقهما واختلافهما، إنما هي ناتجة عن عدم الاستيعاب لهذا التكامل الذي يربط العلوم الإسلامية. أو عدم إعمال المنهج التكاملي الذي عبر عنه الدكتور طه عبد الرحمن بالمنهج التداخلي بين العلوم الإسلامية.

ب) النتيجة الثانية مضمونها أن صحة المضامين، أو قضايا التصوف الناتجة عن المنهج الذوقي متوقفة على القضايا العقدية لعلم الكلام، أو المنهج العقلي، كما أن الاكتفاء باعتقاد القضايا التي



يتكون منها علم الكلام دون التصوف يجعل من المكلف في حالة تستوجب القلق وعدم الطمأنينة، وترك طلب أعلى مقامات الدين الذي جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في الإحسان.

ت) النتيجة الثالثة تكمن في أن علماء التصوف بالغرب الإسلامي، أضافوا مسائل جديدة في العقيدة، معتمدين في ذلك على أدلة من الكتاب والسنة تحتاج إلى نظر المتكلمين، ودراستهم، وقد تناولها البحث بالدراسة والبيان في مطلب النبوات عند الصوفية.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن اتبع هداه إلى يوم الدين، والحمد لله رب العالمين.




مجلة
ذخائر
للعلوم الإنسانية
تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

تقارير حول أنشطة علمية

Scientific Reports



تقرير عن:

المؤتمر الدولي الثامن للمالية الريادية (CIFEMA'2021)

8th International Conference of Entrepreneurial Finance (CIFEMA'2021)

إعداد: د. أحمد الإدريسي

باحث في الاقتصاد والمالية الإسلامية

مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد) - المغرب



تقديم:

نظم مختبر الأبحاث في ريادة الأعمال؛ التمويل والتدقيق (LAREFA) التابع للمدرسة الوطنية للتجارة والتسيير، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب، الدورة الثامنة للمؤتمر الدولي للمالية الريادية، (CIFEMA 2021')، بعنوان: دور الأسواق المالية في تعزيز المالية التشاركية والاجتماعية، وذلك أيام: 23-24-25 نونبر 2021، برحاب المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير- أكادير.

ويعتبر المؤتمر الدولي للمالية الريادية منصة دولية تجمع، سنويا، باحثين وخبراء وفاعلين اقتصاديين لمناقشة وتبادل الأفكار حول التحديات والرهانات التي تواجه صناعة التمويل الإسلامي. وتناول المؤتمر خلال دوراته مختلف أوجه الصناعة المالية الإسلامية مع تركيز النقاش حول القضايا الراهنة بعرض أهم الإشكالات التي تواجهها واستشراف آفاق تطورها.

وقد نُظم هذا المؤتمر بشراكة وتعاون بين:

- «المركز العالمي للاقتصاد الإسلامي» (ICIE).
- المجلة الدولية للمالية الريادية (IREF).
- «الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية» بماليزيا (ISRA).



- مؤسسة الأميرة العنود بالرياض.

- جامعة تكنولوجي مارا (UITM) ماليزيا.

- جامعة صباح الدين زعيم إسطنبول.

أولا: فكرة المؤتمر:

ركز المؤتمر في هذه الدورة «الثامنة» على موضوع الأسواق المالية ودورها في تعزيز المالية التشاركية والاجتماعية، بالنظر للدور الكبير لهذه الأسواق في تحقيق مقاصد المالية التشاركية والتضامنية مقارنة بقطاع المصرفية التشاركية المحكوم بأنظمة صارمة من البنوك المركزية والتي تحد من قدرته على تطوير منتجات ذات آثار تنموية واجتماعي طويلة المدى. ففضاء الأسواق المالية أرحب من حيث تقبل منتجات متفاوتة المخاطر، وصيغ متنوعة تمزج بين العائد الاقتصادي والاجتماعي.

إن من أبرز هذه المنتجات التي لم تستكشف بعد على الرغم من أهميتها: الأوراق المالية الهجينة التي تجمع بين خصائص المشاركة والدين، ومن أبرزها الصكوك باختلاف أنواعها خاصة تلك التي لم تنل حضها من التطبيق على الرغم من تواجدها نظرياً في المعايير الشرعية. كما يدخل في هذه المنتجات صناديق الاستثمار القابلة للتنوع من حيث درجة المخاطرة، وتركز الأصول، والقابلية للتداول، والأهم إمكانية إدارتها لأموال الأوقاف وغيرها من الأصول ذات الأهداف الاجتماعية.

ثانيا: الأهداف الرئيسة للمؤتمر

يهدف هذا المؤتمر عموما إلى الإجابة عن العديد من التساؤلات التي تتعلق بالمنتجات الواعدة للأسواق المالية الإسلامية في ضوء التجارب الحالية والحاجات الماسة للمجتمعات الإسلامية، كما يهدف إلى:

- مناقشة دور الصكوك في تمويل مشروعات البنية التحتية الكبرى، وفي تمويل الشركات الصغيرة والمتوسطة.

- البحث في الصناديق الاستثمارية الوقفية، والصكوك الوقفية، وسبل تطويرها.

- مناقشة آليات تفعيل صيغ جديدة للصكوك تقوم على المشاركة في الربح أو الإيراد لتمويل الشركات في القطاعات الإنتاجية، خاصة الزراعة والصناعة.



- عرض تجارب ناجحة للصكوك ذات الأثر الاجتماعي.

- منهجية تقييم الجدارة الائتمانية للصكوك القائمة على صيغة المداينة.

- البحث عن الأطر المثلى لإصدار الصكوك وتداولها، والتعامل مع حالات الإفلاس وإعادة الهيكلة.

- مناقشة دور صناديق استثمار رأس المال الجريء في توفير التمويل للمشروعات الجديدة، وتوسع المشروعات القائمة.

- البحث في سبل تعزيز المالية التشاركية والاجتماعية، واستشراف آفاق تطورها.

- البحث في كيفية تطور سوق الصكوك في المغرب، وآفاقها المستقبلية.

ويشكل هذا المؤتمر فرصة مهمة للتشبيك والتواصل بين خبراء صناعة المالية الإسلامية من باحثين وممارسين مهنيين وفاعلين اقتصاديين.

ثالثا: محاور المؤتمر

- أحدث التطورات في منتجات الأسواق المالية الإسلامية.

- قدرة الأسواق المالية الإسلامية على الاستجابة سد حاجة الشركات للتمويل كبديل للتمويل المصرفي.

- الدور الكامن للأوراق المالية الهجينة في الأسواق المالية الإسلامية.

- دور الصكوك في تمويل مشروعات البنية التحتية الكبرى، وفي تمويل الشركات الصغيرة والمتوسطة.

- التجارب الناجحة للصكوك ذات الأثر الاجتماعي.

- الصناديق الاستثمارية الوقفية، والصكوك الوقفية.

- آلية تفعيل صيغ جديدة للصكوك تقوم على المشاركة في الربح أو الإيراد لتمويل الشركات في القطاعات الإنتاجية، خاصة الزراعة والصناعة.

- الصكوك القابلة للتحويل، والتبديل، والدائمة (من حيث المدة).



- الأطر المثلى لإصدار الصكوك وتداولها، والتعامل مع حالات الإفلاس وإعادة الهيكلة.

- منهجية تقييم الجدارة الائتمانية للصكوك القائمة على صيغة المداينة.

- تطور سوق الصكوك في المغرب، وآفاقها المستقبلية.

- دور صناديق الاستثمار الخاصة، وصناديق استثمار رأس المال الجريء في توفير التمويل للمشروعات الجديدة، وتوسع المشروعات القائمة.

- التنوع المطلوب في صناديق الاستثمار من حيث المخاطرة والتركيز الجغرافي والقطاعي.

- الدور الكامن لصناديق المؤشرات القابلة للتداول ETF .

- مراجعة منهجية التصنيف الشرعي للأسهم والصكوك وبقية الأوراق المالية.

- مراجعة آلية التطهير للعوائد غير الشرعية من الأوراق المالية.

- منصات التمويل الجماعي الربحية والاجتماعية.

- دور التقنية المالية في تطوير منتجات الأسواق المالية.

- تقييم المعايير الشرعية ذات العلاقة بالأسواق المالية.

- أدوات إدارة المخاطر في الأسواق المالية الإسلامية.

- آليات الرقابة ومنع التلاعب في الأسواق المالية.

- آلية تحفيز الاستثمار المؤسسي وتحجيم المضاربات المضرة بكفاءة الأسواق المالية.

رابعا: فعاليات المؤتمروالجلسات العلمية

ناقش هذا الملتقى العلمي العالمي، حوالي 55 ورقة بحثية، خلال جلسات عامة، وورشات موازية، وشارك فيه أزيد من مائة شخص من الأكاديميين والأساتذة الباحثين والأخصائيين في مجالات الاستثمار والمالية، والاقتصاد الإسلامي، ينتسبون إلى كل من المغرب، وماليزيا، والسودان، وتركيا، وكندا، والولايات المتحدة الأمريكية.



1- الكلمات الافتتاحية:

ألقى الكلمات الافتتاحية كل من رئيس جامعة ابن زهر والمختبر المنظم للمؤتمر، ومدير المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير بأكادير، واللجنة المنظمة والهيئات والمؤسسات الداعمة للمؤتمر.

2- الجلسات العلمية:

كانت الجلسات العلمية متميزة وبثلاث لغات؛ العربية والإنجليزية والفرنسية، وكانت على نوعين؛ جلسات علمية عامة، وأخرى موازية.

* الجلسات العلمية العامة، ومواضيعها:

- الجلسة العامة الأولى: تحديات وآفاق أسواق المال الإسلامي.

- الجلسة العامة الثانية: أسواق المال الإسلامي؛ قواعد التداول والمخاطر والتلاعب.

- الجلسة العامة الثالثة: أسواق المال الإسلامي، والتنمية المستدامة.

- الجلسة العامة الرابعة: أحدث التطورات في منتجات الأسواق المالية الإسلامية.

* الجلسات العلمية الشفهية الموازية:

تم عقد ست جلسات علمية موازية؛ أربعة مساء اليوم الأول، واثنتين مساء اليوم الثاني.

وقد ركزت المداخلات في مجملها على الصكوك والصيرفة في المالية الإسلامية، والجوانب القانونية والشرعية والتشريعية لأساليب التمويل الإسلامي، إضافة إلى التطوير والابتكار في منتجات التمويل الإسلامي، وهمت أيضا مجالات بحثية متنوعة.

كما تخلل هذا الملتقى العلمي العالمي دورتان تدريبيتان، وهما:

-1 التطهير المالي للأسهم المتوافقة مع الشريعة؛ الآليات والتطبيق.

-2 السلَم بالقيمة وتطبيقاته في المالية الإسلامية.

خامسا: اختتام أشغال المؤتمر

- تقديم الشكر والتقدير للمنظمين والمشاركين، والمساهمين.

- قراءة التوصيات، وقد تضمنت الخلاصات التالية:



* العناية أكثر بالمالية التشاركية والاجتماعية، والبحث في سبل تعزيزها وفي آفاق تطورها.

* تفعيل الصيغ الجديدة للصكوك والتي تقوم على المشاركة في الربح أو الإيراد لتمويل الشركات في القطاعات الإنتاجية، خاصة الزراعة والصناعة.

* ضرورة البحث في الصناديق الاستثمارية الوقفية، والصكوك الوقفية، وفي المخاطر والتلاعب في الأسواق المالية الإسلامية.

* تطوير منتجات الأسواق المالية الإسلامية، والبحث في تجاوز تحدياتها وفي آفاقها المستقبلية.

* تعزيز دور الصكوك في تمويل الشركات الصغيرة والمتوسطة، وتمويل مشروعات البنية التحتية الكبرى.

* الاستفادة من التجارب الناجحة للصكوك ذات الأثر الاجتماعي، مع تقييم الجدارة الائتمانية للصكوك القائمة على صيغة المداينة.

* تطوير سوق الصكوك في المغرب، والبحث في آفاقها المستقبلية.

على أمل تنظيم ملتقيات علمية في المستقبل القريب لتفعيل هذه الخلاصات والتوصيات.




مجلة
ذخائر
للعلوم الإنسانية
تصدر عن مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

قراءات في كتب
Book Reviews



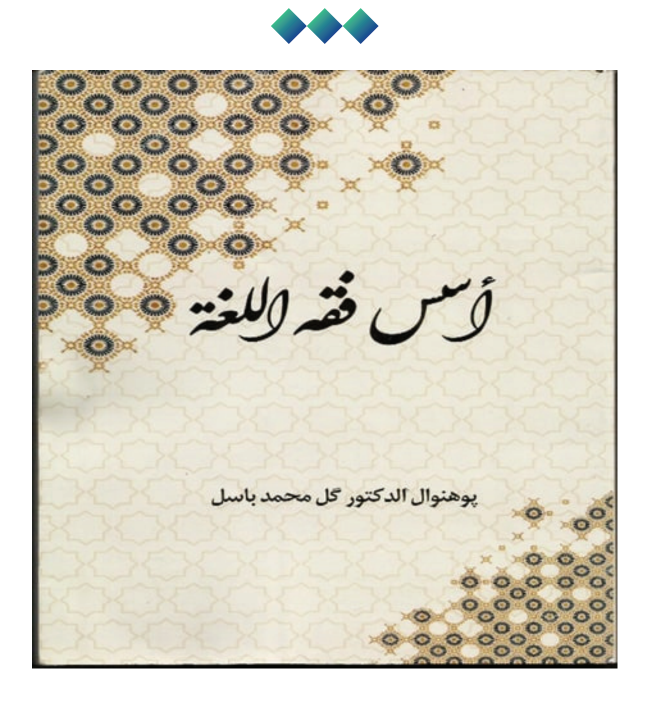
تقديم لكتاب:

«أسس فقه اللغة» للدكتور كل محمد باسل

أ. شريف الله غفوري

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية

كلية اللغات والآداب - جامعة تخار - أفغانستان



بين يدي الكتاب:

بداية، يجدر أن أسجل ملاحظات تنهض مبررًا في اختيار الكتاب؛ فإنه يعكس جهدا كبيرا، لكونه في الأصل رسالة ترقية إلى رتبة الأستاذية، والتي قدمها المؤلّف إلى رحاب كلية اللغات والآداب في جامعة كابل سنة 2019م.



إن هذا الكتاب يمثل ثمرة خبرة سنوات عديدة في مجال تدريس علم اللغة وفقه اللغة؛ فالمؤلِّف كان يدرس في كلية اللغة العربية في الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد (كانت المدة تسع سنوات ونيفا إلى 2012م) ومما حلى به الأستاذ كتابه من التصدير الذي ضمنه، واصفا إياه بأنه «كتاب عن فقه اللغة العربية وعلمها، نقدمه إلى قرائنا الكرام، وطلبتنا الناهين، لنقول لهم فيه شيئًا [جديدًا] عن العربية»([1]).

ويُلفت النظر إلى بعض الملاحظات للمؤلف في سرد كتب اللغة وفقه العربية القديمة وإشاراته فيها منذ القديم إلى عصرنا الحاضر. ويبدو جليًا أن المؤلف يشكو من عدم وجود كتاب واحد بمثابة مرجع، يغني الطلاب والدارسين في هذا المجال عن اللف حول الكتب المبعثرة في المراجع المختلفة، ويطرح السؤال الآتي: «لماذا لا يكون في قسم اللغة العربية كتاب كمقرر دراسي وفقًا للكتب المعتبرة في الدول العربية، يعتمد عليه الدارس كلما احتاج إليه ويغنيه من هذه المذكرات المختصرة؟»

ويكتب في الجواب: «جاء هذا الكتاب استجابة لهذا السؤال ويعتبر مرجعًا أساسيًا في مجالي فقه اللغة وعلم اللغة ويغطي حاجات الطلاب في القسم بعون الله تعالى»([2]).

بيانات الكتاب:

عنوان الكتاب: أسس فقه اللغة العربية.

اسم المؤلف: د. گل محمد باسل بن سيد بشير.

عدد الصفحات: 230 صفحة (24*17) بقطع الوزيري.

دار النشر: سعيد للنشر والتوزيع.

سنة النشر: 2020م.

رقم الطبعة: الأولى.

السيرة العملية للمؤلف:

إنه الأستاذ الجليل گل محمد باسل بن سيد بشير، أحد فرسان اللغة العربية في أفغانستان.

(1) - گل محمد باسل، أسس فقه اللغة، سعيد للنشر والتوزيع، كابل، افغانستان، 2020م، تصدير الكتاب، ص ب.

(2) - أسس فقه اللغة، م س، مقدمة الكتاب، ص12.



له اليد الطولى في حسن التأليف، وجودة العبارة، والترتيب، والتقسيم، والتدوين، وفي معرفة فقه اللغة، وفي نشر اللغة العربية الفصحى وآدابها، وتعميق الوعي اللغوي بين الطلاب، والتدريب على تدريسهم في أكبر رقعة جغرافية باسم أفغانستان. فاللغة العربية يجب أن تنشر في أوساط المسلمين جميعًا من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب، وإذا كانت العولمة في كل البلاد تُفرض لغتها لأجل أن تنقل هذه اللغة إلى أبناء تلك البلدة أدبًا وأفكارًا، فكيف بلغة الدين الحنيف لا تنتشر في أوساط المسلمين، مع أن هذه اللغة لم تعد لغة العرب وحدهم، بل صارت لغة المسلمين جميعًا، بعدما كانت وعاء لكلام الله سبحانه وتعالى؛ حيث خاطب الله تبارك وتعالى بها عباده أجمعين في كتابه المبين. كما أن المسلمين عندما يقفون بين يدي الله تعالى في صلواتهم، يخاطبونه بها عندما يقولون: إياك نعبد وإياك نستعين، وقد قلت أكثر من مرة: إنه من العار والخزي أن يحسن المسلم، أيًّا كانت جنسيته وأيًّا كان جنسه، اللغة الأجنبية لغة الاستعمار الدخيلة، ولا يحسن اللغة التي خاطبه الله تبارك وتعالى بها؛ فهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على حث المسلمين على تعلم هذه اللغة.

ولد الأستاذ الدكتور گل محمد باسل سنة 1972م، ونشأ بمديرية غوربند في محافظة بروان، وتخرج من المدرسة الثانوية سيد جمال الدين الأفغاني - بشاور- سنة 1986م. ثمّ واصل دراسته والتحق بالجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد، وتخرج منها سنة 1991م ، بحصوله على البكالوريوس، ثم التحق بمرحلة الماجستير ونال شهادة الماجستير سنة 1995م، والتحق بمر حلة الدكتوراه وناقش رسالته في سنة 2003م.[(1)]

وهو داعية وعالم جليل من خريجي الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد في باكستان، يقضى - حفظه الله - حياةً حافلةً بالنشاط الإسلامي المرموق، موصوف بجودة الاستنباط، وسرعة الجواب، كثير التطويل في المناظرة، مشهور بذلك عند الجماعة. انتقل إلى قسم اللغة العربية في جامعة كابول أستاذًا؛ إذ كان يحلم بخدمة أبناء وطنه؛ حيث بادر بتأسيس مرحلة الماجستير في قسم اللغة العربية وساهم في إنشاء مرحلة الدراسات العليا في جامعة كابول، ويشرف الآن على هذه المرحلة.

وقد كتب مقالات متعددة، وكان لها أثر كبير في الجامعات الأفغانية، وله إسهاماتِه الجليلةَ في الترجمة والتأليف، ومن كتبه: «المعرب والدخيل في اللغة العربية»، وهو من أشهر كتبه، وكتاب:

(1) - غفوري، شريف الله، وهمت، عنايت الرحمن، «النظام الفعال والمؤثر لتعليم اللغة العربية في أفغانستان»، بحث بالإنجليزية: « The Effective System of Learning Arabic Language Education in Academic Departments»، جامعة الكجرات، الهند (org.ijcrt.www)) المجلة العالمية للدراسات الإبداعية الفكرية، المجلد 8، العدد 4، أبريل 2020م، ص3052.



«ظاهرة الصفة والموصوف بين اللغتين: العربية والفارسية»، وكتابه المدرسي في الجامعة الإسلامية العالمية: «المعاجم العربية ومدارسها»، ويتحدث فيه عن المعاجم العربية والمدارس المعجمية وأعلامها.

أبرز الإصدارات الأدبية واللغوية للمؤلف:

أولًا: الكتب

1- أسس علم اللغة (مذكرة في علم اللغة 1، مقرر دراسي في الجامعة الإسلامية العالمية).

2- المعاجم العربية ومدارسها (مذكرة في علم اللغة 3، مقرر دراسي في الجامعة الإسلامية العالمية).

3- القضايا الصرفية والنحوية (مذكرة في علم اللغة 4، مقرر دراسي في الجامعة الإسلامية العالمية).

4- المعرب والدخيل في اللغة (رسالة الدكتوراه).

5- ظاهرة الصفة والموصوف بين اللغتين: العربية والفارسية (رسالة الماجستير).

6- أسس فقه اللغة العربية، وهو الكتاب موضوع هذا التقديم.

ثانيًا: المقالات المطبوعة

1- دور القوانين الصوتية والصرفية في معرفة الكلمة العربية الأصلية من الدخيلة (مجله معارف اسلامي 2007م، Faculty of Arabic & Islamic Studies AIOU)

2- المعربات في القرآن الكريم «دراسة لغوية» (مجلة الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، 2009م)

3- المعربات في الحديث النبوي الشريف (مجله معارف إسلامي 2009م، Faculty of Arabic & Islamic Studies AIOU)

4- الصوت اللغوى عند القدماء والمحدثين (مجلة آفاق الثقافة والتراث، مركز جمعية الماجد للثقافة والتراث الأدبي، 2010م)



5- الجملة ذات الموقع النحوي الواحد في كتاب سيبويه (Islamic Research Centre, B.Z. University, Multan)

6- الفواصل القرآنية (دراسة صوتية) (مجلة الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد،2011م)

7- جهود المجامع اللغوية في الدول العربية في ظاهرة التعريب (مجلة كلية اللغات والآداب في جامعة كابل، 2017م)

8- إثبات الألف وحذفها في تفسير الآيات القرآنية (دراسة تطبيقية في سورتي الفاتحة والبقرة في ضوء القراءات القرآنية) (مجلة كلية الشريعة في جامعة كابل، 2017م)

9- تعليم اللغة العربية للشعب الأفغاني في ضوء القرآن الكريم "دراسة تطبقية على امكانات اللغة التعليمية المختلفة" (الحلقة الأولى) (مجله «ادا» انجمن دكتوران Ph.D. افغانستان 2018م)

10- تعليم اللغة العربية للشعب الأفغاني في ضوء القرآن الكريم "دراسة تطبقية على امكانات اللغة التعليمية المختلفة" (الحلقة الثانيه) (مجله «ادا» انجمن دكتوران Ph.D. افغانستان 2019م)

11- القوانين الصوتية في التعريب (مجلة مركز البحوث والتواصل المعرفي بالرياض، المملكة العربية السعودية، 2020م)

12- نشاندهى فرصتهاى كارى فارغ التحصيلان زبان وادب عربى در افغانستان مع الأستاذ شريف الله غفوري (المجلة العربية الدولية للبحوث الخلاقة المجلد الثاني 2021م)

عرض وتحليل:

كُتبت دراسات كثيرة معاصرة في أسس فقه اللغة العربية، وفي التطور الدلالي للمفردات، لا يستغني عنها متخصص اللغة العربية. ولكن كتاب لويس عوض الذي زعم في كتابه «فقه اللغة العربية» أن اللغة العربية هي فرع عن السامية الحامية لا السامية فقط، وقال: «أن اللغة العربية فرع من اللغات الهندية الأوربية...» وهذه كلها افتراضات. والروايات التاريخية التي وردت في الموضوع لا تعتمد على وثائق قطعية، وبينها تعارض كبير، فضلا عن ضعف أسانيدها وعدم مصداقية رواتها. فمن أين له القطع بهذه السهولة وبهذا الحصر؟ إلا أن يكون هذا افتراضاً كغيره من الافتراضات، وإذا أدى البحث اللغوي إلى موافقة قول المستشرقين فلا بأس.



إن المستشرقين في العصر الحديث لهم عدة كتب ودراسات، وحضور كبير في بحوث علم اللغة المقارن، وكثير من أقوالهم أصبحت أشبه بالمسلَّمات لدى كثير من الباحثين دون تثبت. كما أنهم أبرز من وضع معاجم هذه اللغات بالاعتماد على بعض النقوش والآثار؛ لكن إقامة الحجج على أصل اللغات ومنها العربية في مثل هذه الدراسات يبقى مَزِلَّةُ قدمٍ؛ فهي مفيدة في جوانب ولكن يصعب الجزم بنتائجها. ونقبل أن مدلول اللغات يزداد اتساعاً مع تقدم البحث العلمي؛ غير أنه يستلزم تفادي الأخطاء الكبيرة للمستشرقين في هذا الباب.

قبل شهور، اطلعت على كتاب: «أسس فقه اللغة» للدكتور باسل، ثم حاولت أن أكتب كلمة في حقه؛ لكني ما كنت أهمُّ حتى أحجم لأن غرض الكتابة لا يعدو تقديم المؤلف، أو تقديم الكتاب. أما المؤلف فهو غني عن التعريف بالنسبة لي، وأما الكتاب فإني أرى كل تقديم له تأخيرا. إذ هو ليس من الكتب التي تلم بها الكلمات المنثورة وتقزمه في صورة مصغرة للقارئ.

وإذا كانت كل أوراق مغلفة تسمى كتاباً، فإنّ هذه الأوراق شيء أجلّ من كتاب. إنها قضية من قضايا القلم وجزء من سبَر نوايا اللسان الذي لا يقع في التأليف العادي، بل في التصنيف المنظم. ولو أن هذا الكتاب ظهر في بلاد غير بلدنا لكان له فيها دوي أقوى؛ لكنه صدر وظهر في أفغانستان، فكان حسبه أن يجد له بين كل ألف رف مكاناً واحداً. إذ ترى فيه الجامعات الأفغانية أول كتاب تقصي «أسس فقه اللغة العربية»، من عهدها القديم إلى العصر الحالي، مستهديا بالعلم المتين، والإدراك الثاقب.

إنّ كل فصل من هذا الكتاب، بل كل فقرة منه، تدعو الباحث إلى التفكير وتتداعى لها المعاني المتنوعة تداعيًا يجعله غاية في الدقة، متميزا في منهجه عن الآخرين، ومتفقا معهم في بعض المسائل اللسانية. وكل من يطلع على الكتاب يشده تعبيره السلس، وعباراته الرقيقة، وجمله الدقيقة، ويشعر أنه يتلقى ويتعلم شيئًا جديدًا ومسائل مهمة تمتع الذهن.

إنّه فعلا كتاب شيق، صادر عن أستاذ جليل يحمل في قلبه وعقله حُبا صادقًا للغة العربية وآدابها، وقام بدور عظيم في خدمة هذه اللغة الكريمة وبثها وتطويرها في الجامعات الأفغانية (حسب استطاعته). فهو يشعر حقا أنه واحد من أبناء هذه الأمة التي تتعرض في هذه السنوات للنكبات والويلات. وهو صاحب علم وتواضع وخبرة، يعرف ذلك من خالطه وجالسه، يقف في مصلاه ليلاً وقد تعلق قلبه بالله، يدعو ربه بإصرار وخشوع، يذكر ربه خالياً فتفيض عيناه، يصلي ولجوفه أزيز،



سليم الصدر لا يحمل في قلبه غلا على أحد ولو أوذي، حسن الظن بالناس، يعامل الناس كلا بما يليق به ويناسبه، حكيم يضع الأمور في مواضعها، ويعطي كل مجلس حقه ويكثر التودد للطلاب كافة، ويدخل السرور إلى قلوبهم، ويهتم بأمورهم رغم كثرة طلباتهم؛ فهو مبجل ومحترم عند كل فئات وطبقات البلد، وأحبه كل من حوله، فكانت صدورهم تنشرح إلى لقائه، وملازمته والاستماع إلى حديثه، حفظه الله من كل سوء، أطال الله عمره ونفع به، إنه سميع قريب مجيب.

والحق أن هذا الكتاب يُعدّ ثروة علمية، ومحاولة ناجحة ومفيدة ونافعة، واستقراء أصيل في ساحة اللغة العربية، يمكن أن يعتمد عليه كل باحث وكاتب ومهتم. ويدل على مدى تبحر المؤلف وتحمله للمشاق وصبره في إعداد الكتب اللغوية والمصادر الأصيلة والمراجع المعتبرة للبحث والتمحيص في المسائل اللغوية.

وقد صدر في زمن تشكو فيه المطابع ودور النشر من غياب القارئ بسبب جائحة كورونا، وإبعاد الطلاب من الجامعات الحكومية والأهلية والأوضاع السيئة الطارئة على البلاد والعباد.

لكن هذا الابتعاد الاضطراري عن الكتاب لا يلغي أهمية القراءة والتعليم وقيمتهما في كل العصور، وقد قيل: «إن الأمي غير قابل أن يبلغ الرشد، وإن صلة الإنسان بالكتاب تغير من سحنة الإنسان وتؤثر على عضلاته وسمات وجهه»([1]).

هدف الكتاب:

لقد حدد الكاتب في المقدمة هدفه من الكتاب في أربع نقاط أساسية:

1 - أن الدرس اللغوي عند اللغويين القدماء، ارتبط في أذهانهم بقدسية العربية، وارتفاع شأنها على ما عداها من اللغات واللهجات، ومن هنا انصرفوا عن الدرس المقارن للعربية، في إطار فصيلتها السامية من جانب، ولهجاتها المحلية من جانب آخر، ولذا نرى براعتهم الفائقة في تسجيل الظواهر اللغوية في العربية، بمقدار ما نرى أوهامهم الكثيرة في البحث عن أسرار هذه الظواهر وتعليلها.

2 - تقديم محاولة متواضعة جديدة للتخفيف من المشاكل التي يواجهها الطلاب والدارسون في انعدام المصادر والمراجع يعتمدون عليها في دراسة اللغة عامة وفقه اللغة وعلم اللغة على وجه الخصوص من جانب، وتقليب وجهات النظر القديمة والحديثة فيها من جانب آخر.

(1) - سعيد، جودت، إقراء وربك الأكرم، الناشر: أيمن نويلاتي، القاهرة، مصر، ط1، 1408 هـ - 1988م، ص76.



3 - القيام بفحص وبحث دقيق في الأسس التي تقوم عليها اللغة العربية في ضوء المناهج اللغوية الحديثة، والإفادة من الدرس اللغوي المقارن كلما أمكن لطلاب قسم اللغة العربية في كلية اللغات والآداب في جامعة كابل وجامعات أخرى.

4 - إعداد كتاب شامل يغطي ما يحتاجه الطلاب في دراستهم من الجوانب المختلفة ليكون طالب العلم بعد تخرجه من قسم اللغة العربية على إلمام بما يتعلق بفقه اللغة وعلم اللغة صوتيًا وصرفيًا ونحويًا من خلال النظريات اللغوية المختلفة بين القدامى والمحدثين، ويجمع شتات ما وصل إليه اللغويون في هذا المجال، ليصير كتابًا مختصرًا بين أيدي الطلاب والأساتذة.

الخطوط العريضة للكتاب:

هذا الكتاب يشتمل على مقدمة وستة فصول وقائمة للمصادر والمراجع في أواخر كل فصل على النحو التالي:

تكلم في الفصل الأول عن المباديء الأساسية للغة الإنسانية بما فيها تعريف اللغة وتعريف فقه اللغة وعلم اللغة والفرق بينهما وخصائص اللغة ووظائفها، وفي الأخير المناقشات والتدريبات.

أمّا الفصل الثاني فيحتوي على تصنيف اللغات البشرية، بما فيها الأسس الثلاثة، أما الأساس الأوّل فهو التصنيف الجغرافي، والأساس الثاني: التصنيف التشكيلي، والأساس الثالث: تصنيف اللغات في ضوء القرابة، ثم تناول الفصائل اللغوية عند المستشرق الألماني شلوتزر (اللغات السامية) وموطن اللغات السامية، وفي الأخير التوضيح والمناقشات والتدريبات.

والفصل الثالث جاء في الفروق اللغوية مثل الفرق بين اللغة والكلام، والفرق بين اللغة المنطوقة واللغة المكتوبة، ووسائل الاتصال غير الكلامية، ووسائل الاتصال عند الحشرات، ووسائل الاتصال عند الحيوان، ثم تكلم الفصل عن الفرق بين اللغة الإنسانية ووسائل الاتصال عند الحيوان، وأنواع الكتابة، واللغة والمجتمع بما فيها وظائف اللغة الاجتماعية، وإنتاج الصوت اللغوي، وفي الأخير تناول الفروق اللغوية أو أشكال اللغة بما فيها اللغة المشتركة.

الفصل الرابع احتوى مستويات الدرس اللغوي أو التحليل اللغوي، بما فيه المستوى الصوتي والمستوى الصرفي والمستوى النحوي والمستوى المعجمي والمستوى الدلالي، وفي الأخير المناقشة.

وتعرض الفصل الخامس لفروع علم اللغة ومناهجه، مثل اللغة الحديثة وخصائص فقه اللغة



وعلم اللغة، وفصل القول في علوم اللغة مثل علم اللغة الوصفي، والتاريخي، وعلم اللغة الاجتماعي، وعلم اللغة المقارن، وعلم اللغة التقابلي، وعلم اللغة النفسي وعلم اللغة التطبيقي، وفي الأخير المناقشة.

وجاء الفصل السادس والأخير في المناهج الرئيسية لفقه اللغة وعلم اللغة الحديث، وتحديد اللغة ووظائفها وجوانبها ومناهجها، ودراسة اللغة وما يتعلق بها، واللغة الإنسانية وغيرها من الموضوعات، وفي آخر الفصل عرض فهرس أمهات الكتب في مجالي فقه اللغة وعلم اللغة وموضوعاتها وقائمة المصادر والمراجع.

وما يسجل هنا هو افتقاد الكتاب للخاتمة أو نتائج الدراسة. وهذا نقص واضح لا تقره مناهج الكتابة العلمية؛ لأن إثبات نتائج البحث في آخر الكتاب من أصول البحث العلمي في تأليف الكتاب المدرسي، وإهماله يعد نقصا واضحا، أقترح أن يتداركه في الطبعات القادمة.

مزايا الكتاب ومحاسنه:

لقد وفر الكاتب من خلال جمع وإعداد المعلومات الهامة الكثير من الجهد على الطلاب في قسم اللغويات، فصار بإمكانهم تكوين خلفية لغوية من أجل بناء وتشكيل المفهومات العامة في سبيل الوصول إلى رؤية شاملة تندمج فيها معطيات الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد ساهم هذا الكتاب بشكل غير مباشر في تبلور خصائص اللغة العربية في ربوعها، وبسطه بين أفرادها ومجتمعها، ومن جهة في انعكاس استعداد غير الناطقين بالعربية في عالمنا اليوم، وزيادة على ذلك ساهم بقسط وافر في تطوير اللغة البشرية ورقيها بين الطلاب غير ناطقين بها ورفع حرج المراجع المبعثرة عن طلاب قسم اللغويات. كما ساهم في وضع بعض مباحث فقه اللغة.

لهذا يعد الكتاب ثروة علمية بوفرة موضوعاته كتصانيف اللغات البشرية، ووسائل الاتصال الكلامية وغير الكلامية والفرق بين اللغة الإنسانية واللغة الحيوانية مما يميزه عن الكتب اللغوية الأخرى. وله قيمة منهجية قل نظيرها تضاف إلى المكتبة العربية الكبيرة، وتحتاج إلى العناية والرعاية والحفظ والنشر والتوزيع. وهكذا يكون شأن العلماء العاملين والمحققين المبدعين.

ونوجز هذه المزايا الكثيرة فيما يلي:



1 - أنه خلاصة لتجارب المؤلف في مجال التدريس والبحث والكتابة والتحقيق عن اللغة في كتابات كثيرة.

2 - أنه لم يقتصر في أهدافه على فئة معينة؛ فقد كتب للطلبة والأساتذة والباحثن على حد سواء.

3 - يمهد بمقدمة لكل موضوع يريد الكتابة فيه مما يسهل على القارئ فهم مراده فيما كتب.

4 - لم يقتصر الكتاب - كما يظهر من العنوان - على فقه اللغة فقط بل يشمل علم اللغة العربية وغير ذلك.

5 - إن الكاتب - حفظه الله - ملم بما يحدث في الساحة اللغوية العربية وبواقع الجيل الجامعي مما أعطى كتابه قوة وقبولًا.

6 - سهولة عبارة الكاتب مما يجعل الكتاب سهل القراءة، وفي متناول كل الطلاب والطالبات.

الملاحظات على الكتاب:

أ- الاستطراد، فتجده يبدأ في موضوع ويستدعي معه مواضيع أخرى، أو تجده يكتب عن موضوع وينتقل إلى موضوعات أخرى تأثر بها ويسهب في الكتابة عنها، وقد يكون عذره أن الكتابة اللغوية تقتضي ذلك.

ب- الظاهر في هذا الكتاب أنه تأليف مستقل ولكن مؤلفه ربطه ونظمه وزاد عليه ما يحسِّن ترابطه المنطقي.

خاتمة:

كانت المكتبة العربية في أفغانستان في حاجة شديدة إلى أسس فقه اللغة العربية كمرجع للطلاب والمؤلفين والدارسين على حد سواء حتى تصبح المراجع الأكاديمية في قسم اللغة العربية موحدة، وهو ما يعين على مقرر فقه اللغة وعلم اللغة بما يحقق أهداف اللغة المتداولة وغاياتها بصفته لغة هادئة وسلسة. وأتمنى أن يحظي هذا الكتاب بالاهتمام اللازم حتى تعم فائدته.

وفي الأخير أتقدم بأرق التهاني والتبريكات إلى الأستاذ المؤلف لطبع كتابه وأسأل الله له التوفيق والسداد. والحمد لله الذي بنعمته وبفضله تتم الصالحات، والحمد لله الأول والآخر.



المصادر والمراجع:

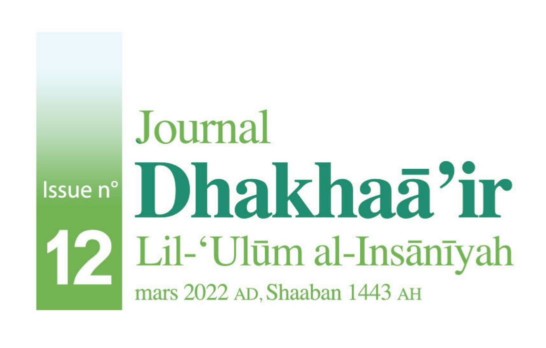
- كل محمد باسل، أسس فقه اللغة، سعيد للنشر والتوزيع، كابل، افغانستان، 2020م.

- سعيد، جودت، إقراء وربك الأكرم، الناشر: أيمن نويلاتي، القاهرة، مصر، ط1، 1408 هـ - 1988م.

- غفوري، شريف الله، وهمت، عنايت الرحمن، «النظام الفعال والمؤثر لتعليم اللغة العربية في أفغانستان»، بحث بالإنجليزية: « The Effective System of Learning Arabic Language Education in Academic Departments»، جامعة الكجرات، الهند (www.ijcrt.org) المجلة العالمية للدراسات الإبداعية الفكرية، المجلد 8، العدد 4، أبريل 2020م.









Elecctronic peer-reviwed academic, journal of humanities, half Yearly

Participated in this issue:

Abderrahman ElMattiui
Mohamed Ahmed Chabo
Abdelwahed Elamrani
Majda Mawloud Ramadan chrae
Naktul Youssef Mohsin
Anass Sanhaji
Asaad Laik
Chami Ben Yahya Ben Said Essallami
Lahsen Dahrani
Mohamed Firi
Aicha Abou Atae allah
Aziz Amghar
Ahmed Elidrissi
Sharifullah Ghafoori